監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

講座 禅

第四巻　禅の歴史 ―日本

筑摩書房

目次

第四巻

禅の歴史

―日本―

日本禅宗史—臨済宗—

古田紹欽

一　禅宗

一　栄西の禅宗

日本の仏教はきわめて日本的であると共にまた中国的である一面をのこしている。中国的であることは仏教が直接にしろ間接にしろ中国からの伝来であるという理由に加えて、宗派仏教を中国から継承したことに基づく。

日本禅宗史を考える場合にあってもこのことは例外ではない。禅が我が国に伝わって、思想的にも文化的にも日本的展開をとげたことは歴史の上に見られる。しかし我が国の禅は中国からの伝承であり、中国の禅宗の継承であることは動かせない。

いまここに禅と禅宗の用語を区別したが、この区別に立って特に注意しなくてはならないのは、禅宗の一語である。しばしば日本仏教史にあって不用意に禅宗の呼称を用いるが、いったい我が国に禅宗という一宗派が教団としてある

であろうか。禅宗とは何かと問うとき、我が国にその宗としてあるものは臨済宗であり、曹洞宗であり、黄檗宗である。禅の一宗派として存在するものは戦後に起った単立寺院の一派は別としてこの三宗である。この三宗はそれぞれ別である。三宗を一つにして見られるような一宗としての禅宗教団はない。

中国仏教にはたしかに禅宗があった。我が国の禅が中国からの伝承であったことから、中国の禅宗を伝えはしたが、伝わった後次第に宗の内容を変えた。その変えたものが教団としての臨済宗であり、曹洞宗であり、黄檗宗である。即ち宗は教団を指すものとなった。中国における禅宗は唐代から宋代にかけては、少くともいま我が国でいわゆる禅宗と呼んでいる臨済・曹洞・黄檗の各宗のような教団を指さない。中国仏教における宗の成立、およびその宗のもつ意味を明確にすることは、ただちに中国仏教がどのような性格のものであったかを知るゆえんのものとなろうが、この解明は中国の禅を禅宗として伝えた我が国の禅宗を知る点にあってもきわめて重要である。

中国にあって禅宗という集団的なものがいわれるようになったのは、おそらく唐の馬祖道一、百丈懐海の頃かと思われる。百丈は馬祖の法嗣で百丈清規を制定した人として知られるが、禅苑の清規が作られたことは禅をもって修行する集団が成立したことによる。律院のなかにこれまであった禅院が百丈によって初めて独立したものとなったといわれるが、禅院が独立したことによって禅を修行する場所が固定したものとなり、その集団もまた固定したものとなったであろう。その集りが宗にほかならなかったであろう。たとえば百丈のような有力な指導者の下に多くの弟子達が集ることになって、規則正しい修行の集団の生活をすることになったのであろう。その集団は今日の一宗の何々本山管轄下の僧堂といったようなものでなく、集団を一定の規矩の下に統率したのは今日の一宗の宗義のようなものでなく、有力な指導者の人格なり、禅風なりであったであろう。唐宋時代の中国仏教の宗はおおむねそうした性格のものであったろうと考えられる。手元にある語録から知り得た範囲でいえば、禅宗の語は『馬祖語録』、『百丈広録』あたりに見られる。

唐の宗密は『中華伝心地禅門師資承襲図』を著して、当時に勢力のあった禅門の師資承襲、即ち師資の嗣承をあげているが、そのなかに馬祖の嗣承を馬祖が洪州開元寺にいたことから洪州宗としてあげている。禅宗が師資承襲を重んじたところから、師の下に幾人かの資があれば幾人かの資による系統が生ずることになり、禅宗の宗は具体的にはその幾人かの系統に別れたものを指すことにもなったが、それは宗のもつ嗣承を一層細かにすることにもなった。

ところで日本禅宗史を問題にしようとするに際して、なぜこのようなことを述べねばならぬかである。それはこのことが栄西の『興禅護国論』を見るとき重大な関係をもつことによる。

栄西は仁安三年（一一六八）と文治三年（一一八七）と二度にわたって入宋し、再度の入宋は彼の地に止まること満四年余、その間、虚菴懐敞（きあんえしよう）に天台山、天童山に従って臨済宗黄龍派の禅を究めて帰朝した。帰朝して所伝の禅を弘めようとしたところ比叡山の徒の圧迫があり、その訴えによって朝廷よりの禅宗停止の宣下となった。栄西の『興禅護国論』はこの圧迫に抗して書かれたものであり、禅宗が一宗として存立する根拠を表明している。このなかで注目すべきことは栄西がしきりに禅宗の語を使っていることである。

栄西はたしかに虚菴に法を嗣承し、「時に炎宋淳熙十四年丁未の歳なり、即ち天台山に登つて万年禅寺に憩ふ、堂頭和尚敞禅師に投じて師と為し、参禅問道す、頗る臨済の宗風を伝へ、四分戒を誦し、菩薩戒を誦し畢る、遂に宋の紹熙二年辛亥の歳（日本建久二年）秋七月帰国す。」（『興禅護国論』巻中、「宗派血脈門」第五）といっているように臨済の宗風を伝え、また「此の宗（禅宗）は六祖より以降、漸く宗派を分ち法は四海に周し、世二十に洎（およ）び派は五家に流る、謂く、一に法眼宗、二に臨済宗、三に潙仰宗、四に雲門宗、五に曹洞宗なり、今最も盛んなるは是れ臨済なり、七仏より栄西に至るまで凡そ六十代なり、嫡々相承して脈を継ぐ」（同）といっているように臨済宗の宗派を伝えた。

しかし栄西の伝えたものは臨済の宗風、宗派であって、もとより臨済宗という教団ではない。臨済宗という教団があたかも伝えられたように錯覚してはならない。栄西をもって今日、臨済宗の宗祖とするについては、臨済宗が教団

として発達した歴史の上においていわれることであっても、栄西の時代にそうであったというのではない。このことは栄西が自己の伝えた宗風、宗派をもって禅宗としていることに知られる。しかもその禅宗は諸教の極理であり、仏法の総府（同論巻上、「世人決疑門」第三）であるとし、禅宗は即ち仏法（同）であるともしている。自己の伝えた宗風、宗派をこのように広く考え得たことは、その伝えた臨済宗がそもそも教団的なものでなかったからである。

禅宗は戒・定・慧の三学のうちのいずれであるかの問いに答えて「此は是れ如来禅なり、不立文字の宗なり、与へて之を言はゞ諸大乗に通じ、奪つて之を言はゞ心意識を離れ、言説の相を離る」（同）といっていることにもそれが知られる。

栄西は禅宗を達磨宗から区別したが、そのことは禅宗についての誤解が当時あったためであり、禅宗が仏法としての普遍の教えであることをいおうとしたためであろう。

「或人、妄りに禅宗を称して名けて達磨宗と曰ふ、而して自ら云ふ、無行無修、本より煩悩無く、元は是れ菩提、是の故に事戒を用ひず、事行を用ひず、只応に偃臥を用ふべし、何ぞ念仏を修し、舎利を供じ、長斎節食することを労せんやと、云々、是の義は如何」（同）という問いに答えて、「其の人は悪として造らざること無きの類なり、聖教の中、空見と言ふ者の如き是れなり、此の人と共に語り同座すべからず、応に百由旬を避くべし」といっている。達磨宗とは栄西に先行して唱えられていた覚阿（かくあ）、能忍の禅を指しているが、禅宗は達磨宗とは全く異なるものであるとしている。達磨宗がどのようなことを説いたかは、或る人の言として引いているこの問いに知られるが、禅宗が悪取空、暗証の類と同じではないとして次のようにいっていることは、禅宗が達磨宗と根本的に異なるものであることを、また述べようとしたことに出でている。

此の禅宗は其の暗証の師を悪み、悪取空の人を嫌ふこと、宛も大海の底に死屍を厭ふが如きなり、但円位に依り、円頓を修し、而して外に律儀にして非を防ぎ、内に慈悲にして他を利す、之れを禅宗と謂ひ、之を仏法と謂ふな

り。（同）

栄西の禅宗が戒律を重要視したことはまた注意すべきことであり「今此の禅宗は戒律を以て宗と為す」とさえいっている。戒律こそが仏法をして久住せしめるものであるとしている。この点も達磨宗のものが無行無修、本より煩悩となく、元来が菩提であるとして戒行を無視した行動に出たことを、自からの宗において堅く誡めたものと見られる。

また栄西が禅宗を伝え起そうとした理由は興禅護国の論題にも窺われるように、禅宗が鎮護国家の法であるということと共に、鎮護国家の仏教として伝教大師によって開かれた叡山の円・禅・戒・密の四宗のそのなかの禅を興すことでもあったのである。

伝教大師譜の文にも云く、謹んで某の度縁を案ずるに云く、師主は左京大安寺伝燈法師位行表と、其の祖璿和上、大唐より持来つて写し伝ふる達磨大師の法門、比叡山の蔵に在り、延暦の末、大唐国に向つて請益し、更に達磨大師の付法を受く、大唐貞元二十年十月十三日、天台禅林寺（今の大慈寺）の僧翛然、天竺大唐二国の付法の血脈並に達磨大師の付法、牛頭山の法門等を伝授せられ、頂戴し持ち来つて叡山に安ずと。其の後、今までに四百年に及べるなり、栄西は此の宗の絶えたるを慨き、且つ後五百歳の誡説に憑つて廃を興し、絶えたるを継がんと欲す……。（同）

といい、「陵遅の禅を興そう」（同）とするためであるといっている。

禅が我が国に伝わったのは栄西以前、覚阿、能忍を遡ること遙かに古く、既に飛鳥時代に道昭があり、次で奈良時代に道璿があり、道璿の禅を嗣いだものに行表があり、伝教大師はこの行表に従って落飾し、その禅を受けた。大師が行表に従ったことについては「師主は左京大安寺伝燈法師位行表」と前引の伝教大師譜に見えるごとくであり、また大師は入唐して翛然に参じて牛頭禅を伝えたがそのことも前引の文に見えるごとくである。道璿が唐より将来した達磨の法門が、叡山に蔵せられていたことも同じく前引の文に見えるごとくであり、この点栄西の禅は叡山にかつて存

したもののすたれ絶したのを興すという興禅に違いなかった。栄西が「予、陵遅の禅を興さんと欲するに汝強ひて短を求む、縦ひ小比丘は不肖なりと雖、何ぞ禅法の非に関らんや、是れ則ち仏子還つて仏法を毀るなり」(同)といっているように、叡山にかつて存した禅の興禅であるといっても、栄西の禅が叡山の圧迫を被ったことは事実であったが、栄西が詭弁をもって新宗の禅を興そうとしたのでなく、そもそもが禅宗に区別を立てようとしなかったのが、栄西の考えであったと思われる。禅宗即仏法とした栄西の禅宗観には禅の所伝の相異は問題ではなかったであろう。道昭は慧満の禅を、道璿は普寂の北宗禅を、翛然は牛頭禅を伝え、その嗣承はそれぞれ別系統の禅であり、栄西の嗣いだ臨済宗黄龍派の禅とは区別されるはずの禅であったが、栄西の考えた禅は禅宗そのものであって分派した禅ではなかった。

このことはなお、栄西が正治二年(一二〇〇)に鎌倉に寿福寺を創めて関東にあって主として密教の布教活動をした態度にも、また建仁二年(一二〇二)に京都に建仁寺を開いて禅院の外に真言、止観の二院を併せ置いたことにもまた見られることであり、所伝の禅に相異を認めなかったばかりでなく、栄西の禅宗は真言、止観の二院を置くことにも、もとより抵抗はなかったのである。「但円位に依り、円頓を修し、而して外に律儀にして非を防ぎ、内に慈悲にして他を利す、之を禅宗と謂ひ、之を仏法と謂ふなり」(前引)という栄西の禅宗であってみれば、当然その禅宗が包容的なものであったことが肯かれる。ここに真言、止観の二院をいっていることは、一口にいえば天台密教を併修したことをいうのであろうが、栄西の布教活動が叡山の圧迫に対して妥協的であったとしても、そのこと以上に栄西の禅宗は本質的に即仏法的であり、広い立場をとっている。先にもいったように、「之を禅宗と謂ひ、之を仏法と謂ふなり」といって、禅宗即仏法としていることは、ここに見失われてはならない。元久三年(一二〇六)に栄西は「日本仏法中興願文」を書いているが、この願文を見てもわかるように常に仏法という広い立場を念頭においている。建永元年(一二〇六)に造東大寺大勧進の職についたのも、また京都白河の法勝寺塔造営の任についたのも、栄西に造営の才腕

があったというばかりでなく、日本の仏法という広い立場をふまえていたことが、そうした仕事を荷うだけの多くの支持を得るゆえんとなっていたに違いなかろう。

要するに栄西の禅宗は嗣承としては臨済宗黄龍派の禅ではあったが、それは嗣承上のことだけであって、禅宗は仏法であり、分派した禅宗とは禅宗は目さなかったように思える。従ってそこには新寺を建立しても、その寺を拠点として一宗の支配権を確立しようといった意志はなかったのであり、このことは建久六年（一一九五）に博多に聖福寺を建てた場合にあっても同じである。

ただ、この際、栄西のような立場を取るとき禅宗の宗に見られる系譜が、禅宗即仏法とすることによって広い仏法のなかに氷消する憚れがなくはなかった。事実、そのことは起り得たのであり、栄西が『興禅護国論』のなかで宗派血脈を論じ、自己の禅の嗣承を第一摩訶迦葉とし、その第五十三代をもって自からを任じたが、その後第五十四代を嗣ぐものは必ずしも明確なものとしてはなかったように思える。禅宗は宗を標榜したことにおいて一宗であったことは間違いなく、栄西もこの一宗の別立を主張したわけであるが、栄西における宗の概念は「禅宗は諸教の極理、仏法の総府なり」（前出）ということから、一宗の別立を主張しながら一宗を超える結果となった。禅宗を超えることによって臨済宗が超えられたことは言うまでもないことであり、『興禅護国論』のなかに臨済の宗風を伝えたことをいっているにもかかわらず、この論の撰述の後、栄西はその宗風を伝えたことを言明している資料をのこしていない。

このことは見方によっては禅宗が一宗としてまだ定着する時機を得なかったということにもなろうが、栄西にそれを定着させようとする意志が初めはともかく、次第になくなっていったことによろう。栄西にあっては仏教を一宗に限定するのでなく、もっと広く見ることが必要であったに違いなく、一宗を起すということより仏教全体の中興ということが急務であったであろう。栄西が持戒持律を重んじて僧風をただすと共に、造寺造塔にも力をつくして多角的な活動をなしたことは、この時代に仏教の中興の気運を少なからず盛りあげたのであり、こうした気運なくしては鎌

倉仏教が新たに興起してくる胎動はなかったと見られる。

二　栄西の活動

栄西とほとんど時代を同じくして現われた人に法然があり、建暦二年（一二一二）法然が八十歳で寂したその三年の後、建保三年（一二一五）に栄西は七十五歳で歿しているが、この時代を思うと、栄西のように禅一宗を唱えながらもいわば綜合仏教を主張したのに対して、一方には法然のような浄土宗の一宗の択一（ちゃくいつ）を主張するものが起ってきている。鎌倉仏教は平安仏教の綜合主義に対する択一主義の傾向を深め、法然についで親鸞があり、また道元、日蓮も等しく一宗の択一を主張した。択一主義の仏教を一宗の独立仏教とし、一宗の純粋仏教とするならば、栄西の仏教は真言、止観を併修した非独立仏教となり、夾雑仏教ということになろう。択一仏教をもってすぐれたものであるとするならば、栄西の仏教は劣ったものということになろう。また択一仏教が歴史の上に高く評価されるにいたった反面、どうかすると栄西の仏教が低く見られようとしている。いったい栄西が時代に果した役割はどういう点にあるというのであろうか。

栄西は寿福寺、建仁寺の建立が物語るように晩年は公家、武家の帰依を厚くしたが、決して特権階級に布教することをもって甘んずるということはなかった。東大寺造営に粉骨砕身した重源の亡き後を襲って栄西が同寺造営の勧進職についたことは、その造営が国民あげての大事業であっただけに、国民的信頼を受け得た人でなくてはならなかったはずであり、栄西はその信頼にこたえ得る人であったであろう。

栄西は備中の吉備津神社の一神官の家に出生し、権門の出身ではなかったけれども、出家して叡山、伯耆大山に学んで二度の入宋までなした進歩的知識人であったが、叡山の仏教の主流に位置を占めることなく、逆に主流から疎外されるに至ったが、そのことはかえって栄西の活動を自由にし、その活動の場を自から開かしめるものがあったと思

われる。『興禅護国論』に「謂く此の禅宗は不立文字、教外別伝なり、教文に滞らず只心印を伝へ、文字を離れ言語を亡じ、直に心源を指して以て成仏す」(同「典拠増信門」第六)などといっていることから窺うと、その唱えた禅宗がいかにもしかつめらしく、知的であり、限られた階級の人々の奉ずるところであったように取れるが、そうした面があったであろうことは否定し得ないにしても、それに加えて栄西の禅宗はまた庶民的で理窟ぬきの面もあったことも見逃がされてはならない。この人は慈悲心の深い人であったといわれているが、そうしたことから庶民の間に敬愛を受けていたであろうし、造東大寺勧進職に任ぜられるに至ったのも、この人が上もさることながら下の帰依を厚く受けていたことによろう。

さらに重ねて「但円位に依り、円頓を修し、而して外に律儀にして非を防ぎ、内に慈悲にして他を利す、之を禅宗と謂ひ、之を仏法と謂ふなり」(前出)の一文を引くが、ここに「内に慈悲にして他を利す」といっていることは、栄西の禅宗がどのようなものであったかを物語っている。「外に律儀にして非を防ぎ」とあるように行動は律儀を守ること厳しく、人々から畏敬されていたであろうが、この人が慈愛深かったことから、人々から親しまれ敬愛されもしていたであろうことがわかる。

実際、この人が慈悲心をもって他のためにつくしたことは『正法眼蔵随聞記』のなかに記されている。この『随聞記』は道元の弟子懐奘が師から聞いたことを書きとめたものだが、道元は栄西に建仁寺において師事し、栄西の人となりにじかにふれていて、道元のいっていることに疑いはない。

示して云く、故僧正建仁寺におはせし時、独りの貧人来りて云く、我が家貧ふして絶煙数日におよぶ、夫婦息両三人餓死しなんとす、慈悲を以て是れを救ひ給へと云ふ、其の時房中に都て衣食財物等無し、思慮をめぐらすに計略つきぬ、時に薬師の像を造らんとて光の料に打のべたる銅少分ありき、是れを取て自ら打をり、束ねまるめて彼の貧客にあたへて云く、是を以て食物にかへて餓をふさぐべしと、彼の俗よろこんで退出しぬ、時に門弟子

等難じて云く、正しく是れ仏像の光なり、これを以て俗人に与ふ、仏物己用の罪如何と、僧正の云く、誠に然り、但し仏意を思ふに仏は身肉手足を割きて衆生に施こせり、現に餓死すべき衆生には設ひ仏の全体を以て与ふるとも仏意に合ふべし、亦云く、我れは此の罪に依て悪趣に堕すべくとも、只衆生の飢へを救ふべしと云々。(巻二)

また、

示して云く、道者の用心は常の人と異ることあり、故建仁寺の僧正在世の時に、寺中絶食することありき、時に一人の檀那、僧正を請じて絹一疋を施す、僧正歓喜して人にもたしめず、自ら取て懐中して寺に帰て知事に与へて云く、明旦の浄粥等に作すべしと、然るに有る俗人の所より所望して云く、愧かましき事有て絹二三疋入用あり、少々にてもあらば給はるべき由を申す、僧正即ちさきつかたの絹を取返して、すなはちこれを与ふ、時に知事の僧も衆僧も思の外に不審するなり、後に僧正云く、各は僻事とこそ思はるらん、然れども吾が思はくは、衆僧は面々仏道の志し有て集れり、一日絶食して餓死するとも苦しかるべからず、世に交れる人のさしあたりて事欠る苦悩を扶けたらんは、各の為にも利益すぐれたるべしと云へり。(巻六)

と。ここに「示して云く」とあるのは道元の言葉である。建仁寺の生活がいかに貧しいものであったかが知られるが、そうしたなかにあっても困っているために施物をすることに栄西は決して躊躇することがなかった。

また『随聞記』のなかにこういうことも挙げている。

故僧正の云く、衆僧各所用の衣糧等の事、予があたふると思ふ事なかれ、皆な是れ諸天の供する所ろなり、吾れは取り次ぎ人にあたへたるばかりなり、亦各一期の命分具足す、奔走すること莫れ、吾が恩と思ふこと莫れと……。

建仁寺には多くの修行僧が集っていたらしいが、その僧たちの所用の衣糧は栄西を帰崇する人々からの寄進に仰いでいた。そのことについて栄西が僧たちを誡めて決してこれを自分から受けた恩と思うな、自分は寄進を受けたもの

をお前たちに取りついで与えているに過ぎないといっている。栄西という人は受けた施物を自分のものとすることのできなかった人であり、あるものは惜げなく他に与えた人であったように思える。

栄西の建仁寺での生活態度がこのようであったとすると、鎌倉寿福寺にあっての生活態度もまた同じであったに違いなく、将軍頼家、実朝、および北条氏、武士の帰依を厚く受けたこともさることながら、庶民の間に慈悲深い人として敬せられ親しまれたであろうことは想像できよう。

もっとも栄西の布教活動は鎌倉にあっては、ことに密教的な行法によったことから表向き禅を説いたことがあまりなかったとも見られるが、栄西は先にもしばしばいったように、禅宗は仏法であるとする広い立場にたち、性急に禅だけを説くということはなかったろう。無住が『沙石集』のうちに栄西は「真言を面として禅宗は内行なりけり」(同集第十)といっているが、あるいはそういういい方も当っていると見てよかろう。

思うに禅宗が庶民の間に弘まるということは、その説くところが知的であることから容易ではない。出家者のしかもその知識人の間に支持を得た禅宗が在家者のしかも庶民の間に支持されるためには、まず禅宗が庶民にとって迂遠のものではなく、接触がなくてはならない。

栄西は禅宗が興ることは国家を護るゆえんとなることを説いて、禅宗は国家を荷う仏教であるとしたが、その国家のなかに国民を見ようとしており、その国民のなかにも庶民を見ようとしている。栄西の禅宗をもって庶民の禅宗といってはいい過ぎであるが、栄西が布教の方向を庶民に向けていたことは、鎌倉仏教がやがて庶民への仏教として展開していった方向を早くに指示したものといえよう。

栄西はまた知識人であったということから、文化上の役割を果したことも少なくない。その第一回の入宋であったか、第二回のそれであったか詳かでないが、帰朝して茶種をもたらし北九州の背振山に植えたことは、茶の栽培、その製法、ひいては飲茶の習慣を弘めることになったであろう。最晩年の承元五年(一二一一)栄西七十一歳の年、『喫

茶養生記』を著し、その三年後の建保二年（一二一四）にこの著を病中の実朝に茶を添えて献じているが、茶に対する知識の深かったことはこの著を見ることによって如実に知られる。『喫茶養生記』は文字通りに茶が養生の仙薬であることから、この服用による養生法を説き、また一種の覚醒剤として用いることに効能があることを説いている。この『喫茶養生記』のなかには桑の薬効も説いているが、薬効を説いていることは茶であれ桑であれ、医療の知識が普及していなかった時代であったことを思うと、養生法として大いに人々の歓迎を受けたであろう。加持祈禱のなかには治病に結びついたものが前からあったが、栄西の場合はその養生説が合理的なものであったことは仏教信仰のなかに合理主義的なものが起ってきていた時代だけに、その歓迎も着実なものであったであろう。治病に結びつく布教が効果的であることは、おそらく何時の時代でも同じであるはずであり、茶は栄西がその種をもたらした以前すでに我が国に伝わり飲まれてもいたが、栄西によって布教と共にその飲用が一般化の傾向を辿ったことは、この人が庶民への接触をもった人であっただけに推定できる。

栄西が茶の種を植えたのは背振山だけであったとは思えないのであり、栄西が活動した京都にも鎌倉にもこれが植えられ、ひろめられたであろうことは考えられよう。

栄西が第一回の入宋から帰朝するに当って天台の章疏六十余巻をもたらしたことは、この人が知識人として典籍の重要さに認識をもっていた一証拠ともいえるが、茶種をもたらし、その栽培、製法、飲用法まで教えたことは、この人がまた文化人として茶のもつ効能に目をつけた先覚者であったともいえよう。栄西がこの養生の記を結ぶに当り、「今利生の為に謹んで上に録す、後時改めず」といっていることには、この書を録するに至った自信の程が知られる。利生即ち衆生を利するためにこの記を上述のごとく録したものであり、後時改めることの必要のないものであるとしている。

栄西の禅宗が「内に慈悲にして他を利す」るものであったことはすでに述べたが、『喫茶養生記』を著したことも

他を利するという精神から離れたものではない。この『養生記』のなかには禅宗について全くふれていないが、全くふれることがなくて、利生の点において栄西の説こうとした禅宗と『喫茶養生記』とは一致している。

思うに栄西という人は、「鎮西ノ聖福寺、洛陽ノ建仁寺、関東寿福寺、彼創草ノ禅院ノ始ナリ、然ドモ国ノ風儀ニソムカズシテ、戒門天台、真言ナドカネテ、一向ニ唐様ヲ行ゼラレズ、時ヲ待ツ故ニヤ、深キ心アルベシ」（『沙石集』巻十末）といっているように深き心を物ごとに払った人であり、庶民教化についても同じことがまたいえよう。喫茶による養生を説いたことも教化のための深い心から出でていると察せられる。

栄西が自からいっているところによると、日本国六十六州に散在する門徒は二千人、その法孫に至っては一万人に及ぶ（「日本仏法中興願文」）としているが、これらの門徒なり法孫なりを通じて教化を受けた在俗の弟子なり信者なりは、おびただしい数にのぼったに違いなく、栄西及びその門徒、法孫のつくした教化は想像以上に大きかったものと思われる。

『沙石集』に伝えるところによると、栄西は京都に上って臨終を取ろうとし、実朝が栄西の老齢の身を案じて留めたにもかかわらず、「遁世ヒジリヲ、世間ニ賤ク思ヒアヒテ候時、往生シテ京童部（わらんべ）ニミセ候ハン」といって出発している。叡山の膝元である京都辺りでは、栄西が庶民の教化に当っているのをさげすんで「遁世ヒジリ」くらいにしか思っていないものが少なくなかったであろう。栄西はそう思っている京童部たちに最後の教化として自分の臨終ぶりを見せたいといっている。

栄西の弟子の栄朝も行勇もまた慈悲深い人であったと『沙石集』（巻九、巻十）は伝えている。栄西および一門の人達は慈悲心をもって利生につとめたものと思われる。

栄西が『興禅護国論』末尾の未来記に「予が世を去るの後五十年、此の宗最も興るべし」といっているが、その予言をなし得るだけの見透しは自からの教化の実績から照して、自信をもっていい得たことであったであろう。

二　禅宗から臨済宗へ

一　栄西から円爾へ

栄西の弟子に栄朝があるが、この栄朝は栄西が正治元年（一一九九）寿福寺にあったときその門に入った。栄西から禅、止観、真言の三流を伝え栄西の歿後、承久三年（一二二一）上野（群馬県）世良田の長楽寺を開いて住し、関東における教化につくした。『沙石集』に、

上野国新田庄世良田ノ長楽寺ノ本願、律師栄朝上人ハ、無ニ止事ニ高僧、慈悲モ深ク、顕密共ニ達シテ、坂東ニハ諸国帰シタリキ、諸（説）法諸（説）戒実ニ尊カリケレバ、近国ノ道俗市ヲナシテ、聴聞シケリ、或時、説戒ノ座ニ聴衆殊ニ多カリケル時、我ガ国辺地ニシテ、仏法時ヲヨウテスタレテ、如法ノ僧ナキ事、浅猿ク侍リ、僧ト云ハ戒・定・恵ノ三学ヲ習フ事也、仏子ト云ハ、髪ヲ剃リ、衣ヲ染テ、比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩尼ト名テ、五衆出家ノ位アリ、在家ハ優婆塞・優婆夷ノ二衆合テ、七衆コレ仏弟子也、其位ニ随テ戒ヲ守リ、出家三衣一鉢ヲ持テ、其上ニ、禅定ヲモ智恵ヲモ修シ、大小乗ノ修行、顕密・禅教、意楽ニ随テ修学スベシ、三国ノ風儀カワルベカラズ、然ニ我国モ上代ハ鑒真和尚南都ノ戒壇ヲ立、慈覚大師天台ノ戒壇ヲ立、如法ニ戒行モ護、寺寺モ持斎ニテ有リケルニ、次第ニ廃テ、只髪ヲ剃リ、衣ヲ染タル計ニテ、戒ト云事モ不レ知、三衣一鉢ノ功徳ニモ不レ及、受戒ストハイヘドモ戒儀モ不レ知不レ守、ナマジイニ法師トハ名ケ、布施ヲトリ、供養ヲウケナガラ、不可思議ノ異類、異形ノ法師、国ニミチテ仏弟子ノ名ヲケガシ、一戒モ不レ持、或妻子ヲ帯シ、或ハ兵杖ヲヨコタヘ、狩リ漁リヲシ、合戦、殺害ヲスコシモ不レ憚、カヽル心憂末代ニナリテ、マシテ布薩ナンドハ名ヲモ知ヌ人

モ有リ……

とあるようにその説法説戒は実に尊く、近国の道俗は市をなして聴法したという。出家者はもちろんのことながら在家者としても仏弟子のあるべきようを説いて、仏弟子としての名を汚してはならないことを誡めているが、他に対して仏弟子としての行動を喧しく要求しているだけに、栄朝は自からの身を持することすこぶる厳格なものがあった。まことに「無二止事一高僧」であったといわねばならない。

この栄朝の弟子に円爾弁円が現われたが、円爾によって禅宗は新たな発展を辿った。円爾は建仁元年（一二〇一）に駿河の藁科に生れ、早くに仏門に帰したが、長楽寺に栄朝の門を叩いたのは貞応元年（一二二二）、二十一歳の時である。嘉禎元年（一二三五）に入宋し、径山の無準師範に参じ、在宋六年その心印を伝えて帰朝した。摩訶迦葉第一祖とする西天・唐土の伝法系図からすると無準はその第五十四世に当り、円爾はその第五十五世を嗣いだことになる。無準の法系は臨済宗楊岐（ようぎ）派に属するが、無準は当時天下第一等の宗師として崇められていた人だけに、この無準の信頼を厚くし、派祖である楊岐方会（ようぎほうえ）の伝法の衣まで無準から授けられて帰朝した円爾の名声が、世に響かないはずはなかった。

仁治二年（一二四一）七月博多に帰着した翌月に博多に承天寺が成って迎えられ、ついで大宰府に崇福寺が、肥前に万寿寺が建って迎えられた。崇福、承天の二寺の規模は大きく、後嵯峨天皇はこの二寺を官寺とし、崇福寺には西都法窟の勅額が下された。時に寛元元年（一二四三）正月のことであるが、栄西歿後二十八年、この頃になると禅宗に対する朝野の認識はかなり改まり、ことに九州にあっては禅宗に帰依するものが続出し、崇福寺は文字通りに西都の法窟をなした。崇福寺にはまた無準が円爾のために贈った勅賜万年崇福禅寺の扁額を掲げ、承天寺にあっては無準は承天禅寺の寺額ばかりでなく、諸堂の額字から牌字まで大書して贈っており、諸堂宇が成るに及んでこれを掲げた。万寿寺は無準の住した径山興聖万寿寺の寺号を慕ってうつしたといわれるが、万寿寺、承天寺、崇福寺はすべて純然た

る禅寺として建てられた。大宰府有智山の僧徒は円爾の禅化の旺んであるのを嫉んで承天寺を毀焼しようとさえしたといわれる。

円爾の活動を助けたものに共に入宋した神子栄尊があり、また随乗坊湛慧があったことは忘れられてはならない。神子は栄西の弟子厳琳に従い、後に入宋して無準に参じてその法を嗣ぎ、湛慧もまた入宋して無準の法を受けて帰朝した人であり、万寿寺を建て、円爾を迎えたのはこの神子であり、崇福寺を建て、同じく迎えたのは湛慧である。円爾、神子、湛慧共に実力者であり、無準の法を伝えて、その禅を旺んにしたことは禅宗の性格を臨済宗楊岐派の無準の禅という宗派的なものに強めた感がある。このことは無準下に学んだ禅苑の規矩を行ったであろうことから当然の傾向であったであろう。

これより先、円爾がまだ在宋中のことであったが関白藤原道家は南都の東大寺、興福寺につぐ大刹東福寺を建てることを発願し、延応元年（一二三九）には仏殿の上棟を見ている。円爾が帰朝して九州に禅化を旺んにしていたとき、この円爾を道家に介したのは湛慧である。この湛慧は硬骨の人であったというが、この人と道家の出会いを『沙石集』は次のように伝えている。またこの人が円爾を道家に介したいきさつを伝えている。

洛陽ニ猫間（ねこま）（壬生近くの地名）随乗坊ノ上人ト聞ヘシハ、度宋シテ径山ノ仏法ヲトブラヒ、達磨ノ宗風ヲマナンデ、タトキ禅師ナリケリ、故法性寺（光明峯寺ノ誤リ）ノ禅定殿下召テ、法門御尋アリケリ、一ナゲシ下リタル所ニゾ上人候ワレケル、禅ノ法門ト云事未ㇾ聞、何カ体ノ法門ゾト被ㇾ仰ケレバ、上人申サセ給ケルハ、下座ニ居テ法門申事ハ、仏法ノ中ニ候ワヌ事ト申、サテ実ニトテ、驚テ上ヘ召テゾ、サテノ給ヘト仰ラル、対座ニテモ申事候ワズト申サルレバ、サラバトテ御座敷ニ高リ座ヲ構テ、ソレニテノ給ヘト被ㇾ仰、師弟ノ礼ヲ御フルマイ候ハヾ申ムト申サル、子細ニ不ㇾ及トテ、其ノ御約束アリテ、禅ノ法門問ヒ給、申ナンドシテ、師弟ノ礼儀不ㇾ乱シテ、御帰依アサカラザリケリ……（巻九）

この一文はこの後、およそ仏法を信ずるには弘通の人を崇めなくてはならないことを述べて次の一文に結ばれているが、円爾のことにふれて、

サテ鎮西ニ円爾坊ト申候コソ、径山ノ仏法ヲ伝テ帰朝ノ僧ニテ、禅門モ教門モアキラカニ候ヘ、某ニハ十倍ノマサリノ師匠ト存ズルヨシ、上人申サレケレバ、サラバトテ御使者アリテ請ジ上セ、月輪殿ニテ始テ禅門弘通シ、普門寺ニテ叢林行ヒ、後ニ東福寺建立アリテ、聖一和尚トテ、師弟ノ義ニヲハシキ、円爾ハ実名ナリ、聖ノ一ト思テツケ給トモ云ヘリ、又正一位ニナズラヘテト云説モアリ、日本禅門ノ繁昌コレヨリ事ヲコレリ。(同)

といっている。

東福寺伽藍は東大寺、興福寺につぐものであっただけに完成には時日を要し、寛元元年円爾は上洛したがしばらくはその伽藍が建てられつつあった道長の別墅に留り、ついで普門寺に居した。道家は円爾を崇礼すること厚く、唐の代宗が径山法欽に国一禅師の号を謚ったことに擬して聖一和尚の四字を親書して贈った。『沙石集』が「日本禅門ノ繁昌コレヨリ事ヲコレリ」といっているように、禅宗が繁昌するのはもう少し後のことになるが、ともあれ円爾によって禅宗は京都に新たに進出することになった。

寛元元年という年で思い起すことは、永平道元がこの頃を境として臨済禅に対して批判的態度を取ったことである。この点についてすでに別な箇処において論文(拙著『日本仏教思想史の諸問題』所収、寛元元年を境とする道元の思想について)に発表した通りで、ここに重ねて論及しないが、円爾の禅宗が臨済宗としての性格を強くもって擡頭して来たことに対する道元の反撥であったと考えられる。また禅宗の名において実質的には臨済宗楊岐派の禅が進出して来たことが、道元をして「禅宗の称は魔波旬の称するなり」(『正法眼蔵』仏道)といわしめるようになった一因であったとも考えられる。

栄西は臨済宗黄龍派の禅を伝えながらも、前述したようにそれを禅宗即仏法という広い立場に置き換えようとした

が、円爾はいわば禅宗即臨済宗楊岐派の禅を打ち出すことにつとめた。もちろん、円爾のこうした試みについては抵抗がないではなく、一面に禅要を説くことを盛んにしながら東福寺には栄西が建仁寺においてしたように台・密の二教を禅に併せて説くということもあった。円爾自身も入宋前は台・密を修め、随乗坊湛慧が「禅門モ教門モアキラカニ候へ」といっているように教門についてもその学問を深く身につけていて、禅に台・密を併せ説いたとしても不思議ではないが、円爾は教化の上にこれを使いわけたと思われる。東福寺にあって台・密を併せ説いたことはこの寺の建立が初めから円爾を迎えるためではなく、藤原氏一家の独立で建てられた寺であっただけに、この一族のもつ旧仏教とのつながりとまたかねて持っていた信仰とが、円爾を迎えるに当ってもこの寺に反映して現われたことは争われない。藤原氏は道家を初めとしてその子の関白良実、道家の室綸子、女婿の兼経、西園寺実氏等が弟子の礼を執り、近衛家良以下文武の官人の瞻礼するものが日に続いたというが、円爾はこれらの人々を導くのには方便をもってして、一概に禅のみを説くことをしなかったであろう。東福寺造営は最終的には承天寺において実現しようとした禅院建築の伽藍構造、様式を拡大してうつしたものと思われるが、初めから円爾を迎えるつもりで建て始められたものでなかったこと、従って当初は台・密の寺として建てようとされたこと、それに事実道家には仁和寺法助、天台座主慈源、同慈実や東寺、東大寺の別当、三井寺の長吏となったような幾人かの子供があったことはこの寺に台・密の建築をのこすゆえんとなったろう。仏殿よりも規模の大きい灌頂堂、阿弥陀堂が建てられ、また仏殿と同じ大きさをもつ観音堂が建てられたりしていることは、道家一族のもった台・密の信仰の端的な現れであるが、円爾は禅院としての東福寺にそうした建物を包摂したように台・密の思想をまた包容していったものと見られる。栄西の頃と違って同じ併修的禅であったといっても、円爾の頃になると禅宗の主導権は確立されようとしつつあった。

寛元二年(一二四四)円爾が師の栄朝を長楽寺に至って謁しようとした時、栄朝は円爾に向って公はすでに径山無準の正脈を伝えており、「我れ豈に拝を受けんや」(『聖一年譜』)といったというが、栄朝が自分の弟子円爾にこのように

述べたことは、円爾はもはや栄西門流の人ではなく、純然たる禅の正脈を嗣いだ人としたことである。円爾はある人の目からすると旧仏教と妥協をしていたとも見られもするが、円爾はそう見られることをかえって幸としてその内実はひそかに禅宗の独立、それも臨済宗の独立をはかった。栄朝は弟子の円爾が開こうとしている道を知らないはずはなく、円爾を自分の門下として留まらしめないために、あえて円爾の拝を受けなかったものと思われる。

円爾が道家に与えたという坐禅論があるが、これによって円爾がどのような禅を説いたかがおよそながら知られる。またこの論は『仮名法語』とも呼ばれているように、仮名書きで禅をできるだけ平明に説こうとしたものとして重視される。仮名書きの坐禅論として書かれたものとしては、これがおそらく最初のものといってよかろう。在宋六年にも及び、漢文漢語を自由にし、思想的には宋学にも通じていたであろう円爾は支那学の泰斗でもあったわけであるが、この人によって、いち早くこうした仮名書きのものが書かれたことは、それがたとえ道家という一在俗者に与えるためであったとしても意味は大きい。

坐禅論はまず「夫坐禅ノ宗門ト云ハ、大解脱ノ道ナリ、諸法ハ皆此門ヨリ流出シ、万行モミナ此道ヨリ通達シ、智慧神通ノ妙用モ此中ヨリ生ジ、人天ノ性命モ此中ヨリ開ケタリ、故ニ諸仏スデニ此門に安住シ、菩薩モ亦行ジテ此道ニ入ル、乃至小乗及外道モ行ズトイヘドモ、未ダ正路ニカナハズ、凡ソ顕密ノ諸宗モ此道ヲ得テ自証トス、故ニ祖師ノ曰ク、十方ノ知者ミナ此宗ニ入ルト宣ベタマヘリ」と坐禅の宗門即ち禅宗が諸宗の基本的な位置を占めるものであることをのべ、このあと問答体をもって問いと答えとを交互にあげ、坐禅を志そうとするものが問題をもつであろう諸点を予想してあげ、それに答えを付して禅への入門をより容易にしようとしている。この論の特徴は坐禅論として問題意識が明確にされていることであり、このことはこの論が仮名書きで読み易く計られているということ以上に注目される。問答体の文体は漢文体語録の禅問答から思いつかれたものであろうが、さすがに学識の深かったこの人の識見である。

問答の第一問は「此禅門ヲ諸法ノ根本トイヘルコト如何」というのであるが、それに答えて「禅トハ仏心ナリ、律トハ外相ナリ、教ハ言説ナリ、称名ハ方便ナリ、コレラノ三昧ミナ仏心ヨリ出タリ、故ニ此宗ヲ根本トスルナリ」というのにあるが、禅宗が即心是仏を宗とし、不立文字を標榜したことはすでに栄西の『興禅護国論』にも見たところであり、「禅トハ仏心ナリ」、「教ハ言説ナリ」といっているところに何の不思議はないとしても「律トハ外相ナリ」、「称名ハ方便ナリ」といっていることは、栄西が扶律の禅法をいい、また称名念仏も禅を根底とするにおいては、必ずしも斥けなかったのと主張を異にしてきている。この主張に立って禅門を諸法の根本とするといっていることは、栄西が「禅宗は諸教の極理」(前出)といっていることに止まらないのであり、禅宗の絶対性が強くいわれているのであり、その禅宗は無準から嗣承したその独立の禅がいわれているのである。円爾の坐禅論に先んじて道元に坐禅儀、坐禅箴の示衆なり、撰述があったが、円爾の場合になるとそれが書かれ、あるいは説かれた目標が別であり、坐禅の実践運動にその禅宗の絶対性の主張が結びついている。坐禅の実践をすすめるためには実践の根拠となる坐禅論が当然なくてはならないのであり、円爾にこの論のあることは単なる理論としての坐禅論ではなく、実践に必要とされたその論であったのであり、一つの主張に基づく坐禅の実践が課題となって来たことから起っている。このことはその坐禅論の禅宗が臨済禅であったことを思うと、その禅の絶対性に立っての実践は名は一般の坐禅論であっても、実は臨済禅としてのその論であったわけであり、臨済禅の坐禅を勧めようとしたものにほかならない。このことは栄西が伝えた禅宗が臨済宗黄龍派の禅であったということとは別であり、栄西は臨済宗を伝えはしたが、伝えて弘めようとしたのは禅宗であり、臨済禅が臨済宗という一宗のもつ色彩をもって来たように思える。円爾に至って臨済宗ではなかった。円爾も弘めようとしたものは同じく禅宗であったが、それは臨済宗であったということである。

『沙石集』は「日本禅門ノ繁昌コレヨリ事ヲコレリ」(前出)といって、円爾によって日本の禅門がにわかに繁昌するに至ったとしているが、このことは臨済禅が一宗としての性格を帯びて弘まったことを指していよう。ここでいう繁

昌とは信仰を同じくする多くの共鳴者の出現があったことをいうのであろうが、円爾はその多くの共鳴者の指導者として崇められたに違いない。道家が聖一和尚の号を贈ったのもその崇められた一つの大きな現れである。実際、この円爾によって禅宗即臨済宗は京都、鎌倉の政治の中枢に布教の拠点を拡大していくのである。
円爾は禅に台・密を併せ説きもしたが、その禅が臨済宗の一宗として強められていったとき、それらが併せ説かれたとしても混合的なものにはならなかった。従って禅に台・密を時に併修するところがあったといっても、それによって臨済宗の独立をなし得なかったわけではない。

二　円爾とその門下

円爾の禅を知るには何よりその語録によらなくてはならないが、惜しいことにはこの人ほど活動した人はこの時代にはなかったにもかかわらず、その遺された語録はきわめて乏しい。わずかに今日に遺存するものは『東福寺語録』だけであり、しかもその語録も完全なものではない。
後にもふれるように幾多のすぐれた弟子を門下に輩出したが、なぜ語録がそれらの弟子達によってとどめられなかったのかわからない。遺存する『東福寺語録』は孫弟子の虎関師錬に至ってようやく校纂されたものである。
この語録によってまず知られることは上堂、拈香、小参等の禅院での規矩が行われていたことであり、語録には上堂については元旦、浴仏、結夏、解夏、開炉、臘八、冬至等に当ってのその語、小参については結夏、解夏、冬夜、除夜に当ってのその語を挙げている。宋朝の禅院開堂の儀式に則って入寺開堂が行われたのは早くは嘉禎二年、道元が宇治興聖寺に入寺した時に見られるが、円爾もまた崇福寺、承天寺、万寿寺にあってこれを行い、東福寺にあってもこれを行ったに違いなく、そうであってみれば東福寺にあって禅院の規矩が行われたことに不思議はない。
円爾が東福寺に開堂入寺したのは建長七年（一二五五）のことであり、延応元年（一二三九）同寺仏殿の上棟をしてか

ら十五年を費して諸堂塔を完成させたのであり、その規模の広大であったことがその造営に要した時日からだけでも偲ばれるが、開堂の儀式も盛大なものであったことは想像に余る。

東福寺が完成した時には道家は既に世になく、子の実経が父の遺志をついでその造営につくしたが、完成した東福寺は当初の造営計画とはかなり変ったものとなり、伽藍の中心は禅院としてのその形式を備えたものと見られる。このことは建長三年の『東福寺造営目録』(『東福寺史』)とも名づけられる記録によって知られる。円爾の語録に東福寺開堂に際しての語が欠けていることは、円爾の禅がどのようなものであったかを位置づけて知るために、まことに惜しまれる。

寛元四年(一二四六)、道家は東福寺造営がまだ完成しなかったことから円爾を普門寺を建てて迎えたが、この年に蘭渓道隆が宋より来朝し、やがて蘭渓は北条時頼に請ぜられて、鎌倉建長寺が成るに及んで(一二五三)その住持となった。この建長寺の創立を助けたのは実は円爾であったのであり、建長元年に円爾は僧十人をこの寺を建立する地鎮のために鎌倉に送って叢林の礼を行わしめている。この頃、円爾の門下には禅院の規矩に従って参禅弁道につとめた多数の修行者があったものと推定され、その修行者の数は東福寺造営が完成して一層多きを加えたものと思われる。東福寺の僧堂が法堂より大規模のものであり、意外に大きいものであったことは前記『東福寺造営目録』によって知られるが、『東福寺語録』に結夏、解夏、臘八のことなどの語のあることは、叢林としての組織が成立し、しかもその組織の旺んなものであったことを窺わしめる。

試みに結夏上堂の語をここに掲げておこう。

高く十地を超へて僧祇を歴ず、物我一如、身心平等、万法と侶たらず、千聖と途を同じうせず、仏祖の大機を全提し、人天の正眼を独露す、直に孤峰頂上に居して禁足し、卻つて十字街頭に向つて手を垂る、殺活自在、擒縦(住)縦横、且く道へ、還つて聖制に応ずる分ありや也た無しや、良久して曰く、日用回互なく当機巻舒あり。

結夏とは夏安居（げあんご）を結ぶの謂いであり、夏の降雨期即ち四月十六日から七月十五日までの九十日間、外出しないで一定の場所にあって専ら仏道を究め修行することである。解夏は結夏の反対でこの夏安居を解くことである。因みに安居とはサンスクリットの訳語で雨期を意味する。この上堂の語を詳しく解説することを省くが、要するに安居の結制を厳にし、修行に修行を積んで深い悟りの体験を得、その上で社会に出て活動しなくてはならぬことをいっている。上堂とは文字通りに法堂に上ることであり、上って多くの修行僧に向って説法することである。上堂が行われたことはその説法を聴く修行僧のあったことにほかならないが、夏安居を結するほどの修行僧たちがいたことをこの結夏上堂は物語っている。東福寺の僧堂の規模も大きかったことから、多数の修行僧が円爾のもとに集っていたことは充分考えられる。

また早くから後嵯峨天皇は円爾に帰依されること厚く、円爾は天皇に宋の永明延寿の著、『宗鏡録』（すぎょうろく）を進講し、天皇はこの録によって自から見性するところがあったといわれ、ついで鎌倉にあっても北条時頼の請いによってこの録を講じ、円爾の京都、鎌倉にあって受けた信任は日を追って加わり、東福寺造営が完成した前後の頃は、世俗的にも円爾の道声は天下に鳴った。建長六年（一二五四）鎌倉に赴いて、寿福寺に居したとき、時頼はかねてその道声を聞いていて円爾について禅門の菩薩戒を受けている。この菩薩戒といえば正嘉元年（一二五七）、後嵯峨天皇は上皇であったが円爾に従ってこれをまた受けられた。

円爾を時頼に引き合わせたのは、栄朝の下に円爾と同門で、その頃寿福寺住持であった蔵叟朗誉（ぞうそうろうよ）であったが、時頼は円爾に請うてこの寺に叢林の規矩をただしたといわれ、鎌倉に禅が一般にひろまり始めたのは、大体建長の末年頃からであったろうと思われる。これよりさき寛元四年（一二四六）宋より蘭渓道隆が来朝し、大宰府から京都に入り、ついで鎌倉に至り、宝治二年（一二四八）には鎌倉常楽寺、建長寺に住し、この後すぐれた禅僧の来朝を続いて迎え、鎌倉に禅宗がにわかに興るのであるが、来朝僧が如何にすぐれた禅僧たちであったといえ、言葉の通じない障碍が必ず

やあったことを思うと、円爾のような人がまず禅の何であるかを一般に伝え知らしめた功績は大きい。道家に書いて与えたような平易な坐禅の教えがおそらく鎌倉でも説かれたものと思われる。

正嘉二年（一二五八）円爾は将軍宗尊親王の命によって建仁寺に住し、宝治二年に火災によって焼失した諸堂塔を旧観に復した。円爾に『建仁寺入寺語録』の遺らなかったのは悔まれてならないが、完全に禅院としての建仁寺が成り、叢林の規矩がここにあっても行われたものに違いない。

後深草上皇、亀山上皇も円爾より受戒せられ、教院を改めて禅院として寺と共に円爾の門に帰したもの、また改宗してその門に参じたものが京都にあっては相次いで現われ、その門下は欝然として一派を形成する勢力となった。円爾は積極的には鎌倉方に接近しようとはしなかったらしいが、来朝して鎌倉に活躍した禅僧兀菴（ごったん）も西澗も共に円爾は親しい交りを結んで、鎌倉との関係にもまた重きをなした。

またこの人は禅宗のなかの秀でた一指導者であったというばかりでなく、当時の仏教界からもひろく信望を得、東大寺幹事職に勅命によって充てられたともいわれ、天王寺幹事ともなり、法性寺を造営したりしている。円爾によって禅門の繁昌が起ったばかりでなく、仏教全体がこの人によって興隆の方向をもったともいえよう。もっとも禅門の繁昌とは臨済禅の繁昌であったのであり、仏教がこの人によって興隆の方向をもったということは、また、臨済禅が仏教界の主動力をもったことでもあり得る。

亡くなった年の弘安三年（一二八〇）六月、もはや余命いくばくもないことを自知したであろう円爾は、東福寺を初めとして承天、崇福、万寿の三寺の規範八カ条を制定し、条々のなかで特に東福寺は自分の門徒中から代々器量のものを選んで住持とすることを掟とした。またこれらの寺にあっては「円爾、仏鑑禅師（無準師範）の叢林の規式を以て、一期之れを遵行す、永く退転有る可らず」として、無準の禅を嗣承する寺としてその行うところの叢林の規式に背くことがあってはならないと誡めた。東福寺を初めとするこれらの大刹をもって無準派の臨済禅を永久に伝えようとい

うのが、この規範にのこされた遺誡でもあったであろう。その年十月十七日、「利生方便、七十九年、端的に知らんと欲す、仏祖不伝」の遺偈を唱えて、七十九年の生涯を東福寺常楽庵に終ったが、この遺偈の一句に知られるようにその生涯は全く利生、即ち衆生に対しての利行にあったであろう。この人ほど、この時代にあって禅宗の教化ということにつとめた人はなかろう。

ところで、円爾の教化活動を助け、発展させ、円爾の臨済禅を強力な一派となしたものは何といっても、すぐれた門下が数多く現われたことにまた負うている。

以下、その門下の主なる人たちを挙げ、これらの人達がどのような役割を果したかを見よう。

東福寺住持は円爾の定めた規範に従って、その門徒中から器量の人を選んで住持の席を譲り嗣いだが、その二世を嗣いだものは東山湛照であり、その後順次に無関普門、白雲慧暁、山叟慧雲、蔵山順空、無為昭元、月船琛海、痴兀大慧、直翁智侃、南山士雲、双峯宗源、潜渓処謙、天桂聡昊と住持となった。天桂は第十四世に当り、この後はこれらの人たちの法嗣がまた住持となり、第十五世は東山の弟子の虎関師錬が嗣いでいる。

東山が円爾の門を叩いたのは建長三年（一二五一）のことであるといわれ、初めは浄土教に帰していた人と伝える。京都に三聖寺、万寿寺を開き、弘安四年（一二八一）円爾の遺命によって東福寺に住した。もともと二世として住持する意志はなかっただけに三ヵ月で住持を辞し、三聖寺に帰った。帰って三聖寺にあって禅籍の開板を続々と行った。臨済宗楊岐派の『虎丘紹隆和尚語録』、『応菴曇華和尚語録』、『密菴咸傑和尚語録』、『破菴祖先和尚語録』等を出版し、また『雪竇明覚大師語録』も刊行した。『虎丘紹隆和尚語録』の末尾に「此の録は臨済の正燈、禅家の眼目なり、然るに本朝未だ刊行有らず、因つて仏祖の広恩を酬ひんが為めに、人天の正眼を開く、長財を捨施し、鋟梓して流通せん、伏して願くは仏日重興、国家安寧ならんことを」といい、『応菴曇華和尚語録』の末尾に「応菴禅師、楊岐の一宗を振起し、虎丘の正門を提起す」といっていることは、これらいずれの語録もまだ我が国において開板を見なかっ

た貴重なものであることもさることながら、臨済の正燈、楊岐の一宗を特に掲げ振わそうとした目的のもとにこれがなされたということは注目しなくてはならない。臨済の正燈、楊岐の一宗は即ち禅家の眼目でもあったのであり、このことはいい換えれば禅宗は臨済宗、その臨済宗の楊岐派であるということをいっているに等しい。円爾の門下には多才な人が出たが、東山のような人を生んだことはその門下にまた虎関のような学者を生むことになり、臨済宗のなかに臨済禅の学問的基礎を固めていくいち早い動きとなった。

三世無関普門は円爾に従った後、入宋して十二年も止り、断橋妙用の心印を得て帰朝し、東福寺に戻って円爾を助けたが、控え目の人となりで表面に出ることを好まなかった。円爾は東福寺二世をこの人に譲るつもりであったともいわれる。東山が東福寺を退いた後、三世として歿するまで、十年間住持の席にあった。この一事をもってしても信望の厚かったことが知られる。亀山上皇はその道風を欽慕されて落飾になり、離宮をもって寺とし開山第一祖として迎えられた。これが即ち南禅寺である。無関は身の不徳を慎んでこの寺に止住することわずかで、辞して東福寺に還り、ついで塔頭龍吟庵に退いた。庵に退いて病に臥したが、上皇は庵にあって親しく湯薬の労を取り、看病に当たられたという。東山も参内して伏見天皇より万寿寺の寺産を受けたが、ことに無関の時に至って円爾の門派の皇室との関係はさらに深く、一条実経が円爾、東山、無関の三代にわたって東福寺の大檀越であったことに併せて、東福寺は臨済宗の最大の拠点となった。

四世白雲慧暁は円爾の下に参ずること八年、入宋してその地にあることまた十三年、無準の法嗣希叟曇の法を伝えて帰朝し、東福寺に迎えられて寺の規矩をまず正した。権門の庇護を受けようやく寺の規矩が弛緩しようとしていたのであろう。白雲は枯淡を守り、冬も帽を買うことがなかったという。この人の道風を聞いて各地から参徒の集るものが多く、ある年（永仁二年）の結夏には僧百六十人があった。在俗の帰依者もおそらく多かったであろう。『白雲和尚法語』と呼ぶ仮名書きの法語があるが、こうした法語があることを思うと、一般の人々の教化にもつくすところ

があったと思われる。在宋中に『希叟曇和尚語録』を刊行しているが、東山もそうであったように円爾門下には語録の刊行に関心の深かった人が現われている。語録の出版が標榜する宗旨を明らかにするために、如何に必要なものであったかを知るとき、こういうことにまず関心が注がれたことはさすがに学者であった円爾の門下である。白雲は実際学者でもあり、東福寺を退いて栗棘庵(りつきょく)に退いたが、その庵には多数の書籍を蔵した。

五世山叟慧雲は白雲の栗棘庵退居（永仁二年）と共に東福寺に住した。この人もまた質朴の人であったという。円爾に師事し、後に入宋して止ること十一年に及んだ。亀山上皇は山叟の東福寺入寺に際して臨幸になったほどであったが、鎌倉幕府もまた山叟のために東福寺に庄園を寄せた。奥州の伊達政依が帰崇し、仙台に東昌寺を初めとする五カ寺を創めて山叟を開山として迎えた。円爾の禅は東北にも達することとなった。

六世蔵山順空も円爾の下にあったが入宋し、在ること七年、帰朝してしばらく九州にいて正安二年（一三〇〇）東福寺に住した。この年十月十七日、円爾の二十周年忌を修した。二十年の間に東福寺は円爾の後五代を経、すぐれた門下が相次いで住してその間に幾多の法材を養成し、臨済宗の地盤は僧俗の間に固められていったが、東福寺の教化組織が拡大して行ったにつれて、寺の経済は必ずしもそれに伴わなかった。虎関は蔵山の下に参禅したが、その頃の東福寺の経済は欠乏の甚だしかったことを虎関は記している（『済北集』）。嘉元三年（一三〇五）、蔵山は東福寺を辞しているが、その年に虎関をして『景徳伝燈録(けいとくでんとうろく)』を衆のために講ぜしめた。聴衆が多かったためにこれを衆堂に講したといわれる。この録は中国の禅宗の成立発達を僧伝によって記したものであり、禅宗の伝燈を知るために重要な資料である。蔵山は経済的に沈滞気味であった東福寺に清新なものを吹き込もうとして、こうしたものの講席を開いたのだろう。蔵山の東福寺住持は四年に過ぎなかったが、その四年は決して安閑としたものではなかった。

七世無為昭元、八世月船琛海と相次いで東福寺住持をついだが、無為は三年の住持の後鎌倉円覚寺九世に迎えられた。徳治二年（一三〇七）のことである。この年月船は東福寺八世となったが翌年延慶元年（一三〇八）に寂し、同三年

に至るまでに九世痴元大慧、十世直翁智侃、十一世南山士雲とあわただしく住持が変った。南山は無為が円覚寺住持に迎えられるに先だって、鎌倉東勝寺に北条貞時の請いによって住したが、無為から南山に至る間、鎌倉幕府の勢力が急速に東福寺に伸びた感がある。痴元には一禅尼の需めに応じて著わした仮名書き法語の『枯木集』がある。問答体のものであるが円爾の仮名書き坐禅論即ち『聖一仮名法語』よりも内容が遙かに洗練されている。こういう仮名法語を一例として見ただけでも、禅の思想的理解が加速度に深められていった跡が知られる。

南山は東福寺住持にあること四年、住持を退くと鎌倉寿福寺に住し、ついで円覚寺十一世となり、建長寺二十世ともなった。

十二世双峯宗源は南山と共に修行時代を鎌倉に過し、鎌倉に知己の多かったことは共に同じであったろうが、南山が鎌倉幕府に近かったのに対して、朝廷に近かった。元応元年（一三一九）東福寺が炎上し、その復興は容易でなかったであろうがそれを果したかと思うと、建武二年（一三三五）に東福寺を五山の位次から除こうという議が起った。その都度大役を果して、正和四年（一三一五）東福寺十二世として入住してから、退いてはまた重ねて住すること三度びに達した。五山とは文字通りに五つの山、即ち五つの寺のことであり、宋朝の五山の制度にならって制定された官寺である。元亨元年（一三二一）勅を奉じて南禅寺七世として東福寺住持をかねたまま住した。後宇多法皇はこの双峯から禅門の大戒を受けられ、帰崇されて双峯の禅師号を授けられた。恒明親王、一条内経等も従って参問し、親王は大聖寺を開いて双峯を迎えた。朝廷と幕府の間にたって東福寺の困難な時期を切りぬけたこの人の功績は大きい。

建武元年双峯は三度び目、東福寺に住したがその前に十三世潜渓処謙、十四世天桂聡昊、十五世虎関師錬がそれぞれ住した。潜渓は嘉暦元年（一三二六）南禅寺十世ともなったが、後醍醐天皇はこの寺に行幸になって禅要を聞かれ、また清涼殿に召してそれを聞かれ、普通国師の国師号まで授けられた。

建武元年正月、東福寺仏殿が焼けた。この月五山の位次が定められて、その第一が南禅寺、第二建仁寺、第三東福

寺、第四建長寺、第五円覚寺と定められた。この位次は後醍醐天皇の建武中興の叡旨から出たものであったが、第三東福寺は仏殿が焼けて虎関は済北庵にのがれ、ついにこの年の暮れには東福寺の席を辞しており、五山のこの位次は必ずしもこの寺の実勢力の上にあったとはいえない。建武中興が敗れて足利幕府の治下に入ると東福寺は間もなく五位におとされるが、この寺の仏殿は仮建築をまた焼くという災害をついで受け、寺門の経営に少なからず困窮したであろうその一面もあって、そういう結果にもなったものと思われる。双峯が三度び老軀をひっさげてこの寺に住しなくてはならなかったのは、この時である。双峯はこういう困難な時になくてはならなかった徳望の人であったであろう。

まだこのほかに円爾の法嗣としてあげなくてはならない人があるが、円爾の亡きあと東福寺にどのような人が出で、どのような役割を果したかを、これでほぼ知り得られたと信ずる。円爾の門派でいえば、東福寺というものが、どういう位置を占めるものであったかがほぼ想像することができよう。この寺の住持の席についた人達はそれぞれの実力者であり、東福寺住持については特に、円爾が遺誡したように、門徒のなかから器量の人を計ってその席が譲りつがれた。つまりこの寺は円爾の門徒のなかの実力者がその席についた。禅は法の嗣承を重んずるが、嗣承を人の上にばかりでなく、寺の上にあっても重んじたことは、嗣承を一層厳密なものにすることになった。嗣承を厳密にしたことは当然、門派の結束力を深めるゆえんでもあり、その結束が在宋の経験を永く積んだ識見の広く豊かな人たちによって荷われたとすると、強力なものであったろうことはいうまでもない。円爾が帰朝して五年目の寛元四年（一二四六）に蘭渓道隆がまず宋より来朝し、禅僧の来朝するものがこの後相つぎ中国大陸から渡って来た新しい勢力が結成されていったが、円爾の一派はそれに圧倒されることがなかった。臨済宗という一宗の教団的な性格を早くに固めたのは、円爾一派であったように思える。栄西が歿した建保三年（一二一五）から東福寺第十五世までの世代のうち、最も永く生きた双峯の歿した建武二年（一三三五）までの百二十年間に、日本人の禅僧が大陸の禅に依存しながらも、教団的な

独立したものに一宗を徐々に導いていったことは興味深い。

なおこの門派の教団が成立しようとする初期に、円爾に見られたような密教思想は、教団を支えて行く檀越の信仰を得て行くには必要なものであったであろう。円爾の後、密教的なものをこの門派が脱皮していったのは教団が自立してそうした支えを必要としなくなったことによろう。

三　臨済宗から日本臨済宗へ

——南浦紹明から宗峰妙超、関山慧玄に及ぶ——

南浦紹明は一説に円爾の甥に当るといわれるが、建長寺の蘭渓道隆に参じた後、入宋して虚堂智愚（きどうちぐ）の禅をつぎ、文永四年（一二六七）に帰朝した。円爾と南浦とを歿年の上でいうと南浦は延慶元年（一三〇八）の歿で円爾より二十八年の後輩である。この年に前記の蔵山順空と月船琛海が南浦に先んじて寂している。およそ円爾門派に対比するとき、南浦の活動した時代がわかろう。南浦が帰国するに当って虚堂は贈るに次の偈をもってしている。「門庭を敲磕して細かに揣磨（しま）す、路頭尽くるところ再び経過す、明々に説与す虚堂叟、東海の児孫日に転（うた）た多し」と。虚堂の門庭は「高峻にして学者崖を望んで却く」（『円通大応国師塔銘』）といわれ、修行者は容易に近づいて教導に浴することができなかった。この一偈の意味は、それにもかかわらず「その門庭を敲（たた）いて禅の宗旨を微細に究め」、「更に究め究めて窮極に至ってそこに足をとどめず、その究めたところから立ち戻って世のなかに出ている、虚堂の説き与うべきものはこれ以上にない、汝の法孫は必ずや日本に日に盛えるであろう」ことをいっている。

「路頭尽くるところ再び経過す」の一句は南浦が入宋して禅の道を究め、日本に帰国することにかけていっているのだろうが、虚堂が南浦に托した期待は実に大きかったであろう。

帰って建長寺蘭渓の下に四年の間あったが、文永七年（一二七〇）筑前早良の興徳寺に住し、ついで大宰府の崇福寺に住した。崇福寺は湛慧が円爾の帰朝を迎えたゆかりの寺であり、後嵯峨天皇より勅額を受けた寺である。南浦が筑前に赴いたのについては、文永五年蒙古の使節が大宰府に来て我が国との通好を求めて以来、使節との交渉が起ったことに何かの関係をもっていよう。崇福寺に住すること三十三年、湛慧は請うて南浦をこの寺の開山とした。円爾が京都に出たあと、その後に誰が住したか詳かでないが、西都法窟の勅額まで受けた官寺であったことを思うと、円爾の後を守っていたものがあったことは確かである。ことに大宰府にこの寺があったことは宋から来朝し、あるいは宋より帰朝した僧たちの暫時の寄留地でもあったことからすると、有能な人が住していたに違いない。ただ、惜しいかな聖福寺の例を見ても知られるように文永の頃まで、栄西以後世代の行実をほとんど詳かにしない。南浦がこの崇福寺に住すること三十三年ということは驚異の年数であるが、南浦によってこの寺は西都法窟の面目を示したのであり、「参徒日に盛なり」（同）とあることは事実であろう。

南浦には幸いにそれぞれの寺に入寺した語録が遺っていて、『興徳寺語録』もあるが、ことに『崇福寺語録』は纒って遺っている。『興徳寺語録』によると厳然とした禅院入寺の儀式を行っており、また寺にあっては禅院の規矩を行ったことが知られるが、その規矩は一年有余の興徳寺住持から崇福寺に移り、参徒が日に増したことから一層整然として行われたであろう。『興徳寺語録』について注意すべきことは宋朝禅院の儀式にならって、陞座祝香を行っていることであり、今上皇帝聖躬万歳万々歳を祝延したてまつって、「陛下、恭しく願はくは堯天等しく覆ひ、舜日普く臨み、四海仁に帰し、万邦拝手せんことを」といったことである。

蘭渓道隆はこれより先、宝治二年（一二四八）鎌倉常楽寺に入寺するに当って陞座祝香に「両国の至尊」（『大覚禅師語録』巻上）とのべ、正元元年（一二五九）京都建仁寺に入寺して陞座祝香に「今上皇帝有道の明君」と初めてのべているが、日本人の禅僧として陞座祝香を行ったことは、円爾の語録が完全なかたちで伝わっていないことからすると、

きわめて早い例とされよう。中国人の蘭渓が宋朝の禅の儀式に則って陞座祝香をしたとしても「両国の至尊」という
ことから、日本国の「今上皇帝」に在日の年数を重ねたことから変っていったことは、禅宗の日本化として見るべきであるが、南浦の場合はその儀式を宋朝の禅から伝えたとしても、日本人として初めから今上皇帝の聖躬万歳を祝延せずにはいられないものがあったと思われる。虚堂が南浦の帰国に際して与えた偈の一句に「東海の児孫日に転た多し」といったことは、虚堂は日本が禅の弘通する国であり、その時期を得ていることをひそかに伝聞し、南浦の将来の活躍に期待したものに違いないが、帰国して以後、たしかに南浦は禅を弘通する時期に出遇った。このことはいい換えれば宋朝の禅が日本に土着化する時期に向っていたことであり、南浦は崇福寺在住三十三年の間には、文永・弘安の再度にわたっての蒙古軍の襲来による国家の危機を身近に経験したのであり、そうした時代であることも重なって、今上皇帝聖躬万歳を祝延した南浦の禅が国家仏教的な面を強めて宋朝の輸入禅を脱皮して、いわば日本禅の性格をもつに至ったことは確かである。

ある年の結夏小参に「南贍部洲、大日本国、筑州大宰府、横岳山中に、一座の清浄伽藍あり、大にしては刹海を包み、細にしては隣虚(りんこ)に入る、若しくは聖、若しくは凡、有情無情、尽く裡許(りこ)にあつて結制安居す……」(『崇福寺語録』)といっているが、その言葉のなかには大日本国という国家的な意識と、日本人の結制安居であるとする自覚とが見られる。

南浦は興徳寺・崇福寺入寺に際して虚堂に嗣法したことをはっきりといって、禅の伝燈を中国から伝えはしたが、その伝えた禅を決して中国の禅とはしなかった。「前住大宋径山虚堂和尚大禅師に供養して、用(も)つて法乱の恩に酬ゆ」ることを述べた後、南浦は趺座して次のようにいっている。

道遠からんや、嶺頭雲淡々たり、聖遠からんや、磵下(かんか)水冷々たり、須らく知るべし、瞿曇(ぐどん)日々出現し、達磨時々に西来することを、霊山(りゃうぜん)の一会(いちゑ)、何ぞ今日に異ならん、少室の家風正に此の時にあり、便ち見る、仏日輝を増し、

堯風永く扇ぐことを、世出世間の能事、云に畢んぬ、然も是の如くなりと雖も、与麼の告報、也た是れ箇の時機に応ず、若し是れ向上の全提ならば、遠して遠し、何が故ぞ、青山長飛の勢を鎖さず、滄海合に来処の高きを知るべし。（同）

と。瞿曇はゴータマ即ち仏陀釈尊のことであり、達磨はいうまでもなく菩提達磨である。仏陀が生れたのはおよそ二千五百年前のことであり、達磨がインドより中国にやって来たのは約一千五百年前のことである。しかし南浦は仏陀によって開かれた仏教をそのような古い教えともしなかったし、達磨によって中国に伝えられた禅をそのように古いものともしなかった。仏陀も達磨も日々時々にこの日本の崇福寺に出現し来っているものとした。また仏陀が迦葉に「吾に正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門有り、不立文字、教外別伝、摩訶迦葉に付嘱す」といった霊鷲山の一会も、達磨が面壁九年の坐禅をしたと伝える少室山のその禅風も昔のことではなくて、崇福寺の今日のこの時にあるとした。かつて興徳寺入寺に際して「皇恩仏恩一時に報じ畢らん」といったが、南浦のここに述べているところを見るに、禅はインド・中国からの単なる嗣承によるものでなく、日本に伝わった禅は日本の今日のこの時の禅でなくてはならないとしている。

南浦が円爾にきわめて近かったことは、『崇福寺語録』に円爾の四十九日忌、三年忌の陞座説法の存することからも窺い知られるが、嘉元二年（一三〇四）に京都に迎えられたのも、おそらく円爾との因縁につながってのことであったであろう。南浦の京都に迎えられるに至ったのは円爾に帰依されることの厚かった亀山上皇の詔によるとされ、ついで翌年上皇の思召しで円爾に帰属したゆかりの寺の万寿寺に住した。この年、円爾の法嗣の双峯宗源が崇福寺に住した。南浦が万寿寺に入寺した年に宗峰妙超が侍したが、この宗峰については後にふれるであろう。

文永の頃から臨済宗は頓に盛大に赴いたが、それはいつにその土着化に乗った勢いの伸展である。この宗が旧仏教のなかに急速な伸展を遂げたことから旧仏教との間に衝突が生じ、蒙古の来寇の調伏を祈った東巌慧安の創めた京都

正伝寺は叡山の徒の破却するところとなり、南浦のために後宇多上皇の建てられた嘉元寺が同じくまた叡山の徒の抗議で停廃されるところとなったが、それにもかかわらず臨済宗は興隆を辿りこそすれ、衰頽することはなかった。南浦の『万寿寺語録』を見てさらに感ずることは、南浦が禅宗と日本国との関係を一層深くしていることであり、このことは一言にしていえば臨済宗の日本臨済宗化をはかったことになる。円爾の場合は禅宗の臨済宗化であったが、南浦の場合はその臨済宗の日本臨済宗化であったといえよう。南浦はこの語録でしばしば「臣僧紹明」といっており、入寺の語に「四海而今鏡よりも清く、三辺誰か敢て封疆を犯さん、臣僧紹明、恭しく聖旨を奉じて、今日開堂、正法眼蔵を挙揚して、聖寿の無疆を祝延したてまつる、人天大会、草木叢林、情と無情と同じく光輝を蒙り、共に聖恩に霑ふ、臣僧紹明、下情、感激屏営の至りに勝へず」(『万寿寺語録』)といっている。

また入寺に際しては香を拈じて今上皇帝聖躬万歳万々歳を祝延したてまつって、「……四海仁に帰して、万邦入貢せんことを」といっている。こういうところにも日本臨済宗の臣僧としての態度が窺われる。

万寿寺に南浦を迎えるについては亀山上皇のよほどの御所望であったらしく、そのためにすでに住持していた東山湛照の法嗣の無才智翁が退いている。上皇は南浦がこの寺に住してわずか二カ月後に崩御になったが、『万寿寺語録』を見ると、入寺に際して今上皇帝の聖躬万歳を祝延したてまつったに併せて、上皇の皇図を永く祚せられんことをも祝延したてまつっており、また上皇の大祥忌(三年忌)を嵯峨殿に勅を奉じて修したてまつっており、上皇と南浦との間柄は短期間であったが並々でないものがあったことを偲ばせる。

さてこの上皇が崩御になると南浦の京都における事情は変った。万寿寺は円爾とその弟子東山との門徒のほか、住することのない寺であり、南浦の住持は異例のことであっただけに、南浦は早くにこの寺を退こうと考えたであろう。時たまたま北条貞時の請いがあって鎌倉正観寺に寓することになり、上皇の三年忌が済んで間もない頃に退いて鎌倉に赴いた。この時宗峰妙超もまた従った。正観寺は来朝僧で建長寺第十世となった旧知の西澗子曇が退隠していて、

徳治元年（一三〇六）ここに寂したところであり、南浦にはその寺を訪いたいという意志が、自らにもあったろうと量られる。翌二年、西澗の後建長寺第十一（二）世となった無隠円範が寂し、南浦を同寺第十二（三）世に迎えようとする議が遽かに起って、同年十二月二十九日という歳末のあわただしいなかに建長寺入寺となった。

無隠は蘭渓道隆の法嗣であったが、南浦がその無隠の後に迎えられて入寺したのは、かつて南浦が入宋する前にこの寺にあって蘭渓に随侍した因縁によったことと、南浦が嗣法した師の虚堂と蘭渓とは共に世俗でいう松源崇岳下の孫に当り、その法縁によったことにあろう。また前にもいったように円爾は建長寺の開創を助けており、円爾の甥であったともいわれ、円爾およびその門下と近かったことから、円爾門下の人たちからあるいはこの入寺を推されるようなことがあったかも知れない。

奇しき因縁というものはあるものである。南浦は建長寺に住すること満一年、入寺した十二月二十九日という同じ月日に延慶元年（一三〇八）に寂した。わずか一ヵ年の住持であったが、『建長寺語録』が遺っており、それによると叢林の規矩を厳然として行ったことを示している。事実、この師の下に参禅修行のために集っていたものも多かったのである。

この語録を披いてただ不思議に思われることは、建長寺開山大覚禅師蘭渓道隆の大覚忌についてそれを行った記録の見えないことである。蘭渓は弘安元年（一二七八）七月二十四日に寂していて、語録に七月旦上堂の語が載っている以上、その後に当然大覚忌のことがあっていいはずであるがそれがない。載っているのは達磨忌、虚堂忌、仏光忌、大通忌だけである。仏光忌は円覚寺開山、建長寺第五世仏光禅師子元祖元の忌であり、大通忌は大通禅師西澗子曇の忌である。子元のことについては後にふれなくてはならないが、円爾と同門で無準師範の法を嗣いで来朝した人である。大通忌はその三回忌に当っている。大覚忌について語録にその記録が見えないからといって、その忌日の拈香が行われなかったとは考えないが、ここで気付かされることは東福寺住持の場合などと異って、住持はその門徒のなか

からだけ器量のものが選ばれるというのではなく、器量のものは広く他の門徒にも求められたことである。つまり建長寺住持につくには開山の蘭渓門徒に限られなかったのである。であればこそ南浦もこの寺に迎えられたが、ここに想像されるのは無準に嗣法した円爾、子元、それにこれも後にふれるであろう兀菴普寧などに師事し、あるいは関係をもったものが、建長寺の衆僧のなかに少なからずいて、こうした法系に属する人たちに南浦が無配慮ではなかったろうことである。ことに仏光忌を行っていることは隣山に円覚寺があったことにもよろうが、子元の教えに浴したものが残っていたに違いなく、そう考えるときに肯けよう。南浦がもう少し長く建長寺に住持していたら、虚堂の法系の鎌倉への進出となったかも知れない。宗峰のようなすぐれた弟子が現にあった。建長寺住持の席は南浦の寂後しばらく空席であったらしいが、南浦の後を嗣いだのは仏光禅師子元の法嗣、高峰顕日である。後宇多上皇は南浦に円通大応国師の号を勅諡になったが、上皇は南浦に手詔をくだして存問になったという(『円通大応国師塔銘』)。因みにこれが我が国における国師号の濫觴である。円爾に聖一の国師号を勅諡されたのはこれより後正和元年(一三一二)のことである。

蘭渓の来朝についで幾人かの名僧の来朝を見て、鎌倉に宋朝禅が栄えたが、その禅が移入禅から土着した禅になろうとする時期に、南浦が鎌倉に来ている。臨済宗の日本臨済宗化ということが、この頃から鎌倉にも起って来たように思える。

南浦の度するところの弟子一千有余人、法を嗣いだもの宗峰のほかに通翁鏡円、即山宗運、絶外宗卓、即菴宗心、月堂宗規、可翁宗然、済川宗津、秀崖宗胤、雲川宗龍、峰翁祖一、滅宗宗興、物外可什、雪庭宗禅等がある。この時代にこれだけの門徒を擁した一派は円爾のあとおそらくなかったのではあるまいか。在家の帰依者の少なくなかったこともまた確かであろう。

このうち通翁、絶崖は南禅寺に、可翁は建仁寺に、物外は建長寺に、即山は崇福寺に住し、その他のものもそれぞ

れ列刹に住した。

宗峰は南浦の喪に服してその示寂の後しばらく建長寺にあったが、京都に戻って東山に雲居庵を結んでここに数年を過し、ついで紫野の白毫院に移って居した。後醍醐天皇、花園上皇の帰依を受けることになってその紫野に建立を見たのが大徳寺である。上皇は宗峰を院に召してたびたび問法になったが、次の問答は記録されてその現物が大徳寺に遺存している。

億劫相別るとも須臾も離れず、尽日相対すれども刹那も対せず、此の理人々之れ有り、如何なるか是れ恁麼の理、伏して一言聞かん。（宗峰）

昨夜三更、露柱和尚に向つて道ひ了んぬ。（上皇）

二十年来辛苦の人、春を迎ふるも換らず、旧風烟るに、著衣喫飯恁麼にし去る、大地何んぞ曽つて一塵有らん、弟子此の悟処有り、師何を以つてか朕を験す。（上皇）

老僧既に恁麼に験せり、聻。

上皇は妙暁（月林道皎）にも参禅になったが、妙暁が入元して、師を宗峰に求められ、その下に大悟された。『花園天皇宸記』を見ると上皇が宗峰を召されて問法になったことが如何に頻りであり、禅の道奥を如何に自からの修行によって深められたかが窺われる、正中二年（一三二五）、上皇は大徳寺を祈願所とされ、建武四年（一三三七）宸翰御置文を賜って、大徳寺を一流相承によって他門からの入住を許さない寺とされた。この宸翰は現存しているが、それに興禅大燈国師禅室と書かれているところから、建武四年以前に「興禅大燈」の国師号が勅諡になっていることが知られる。またこの前後に後醍醐天皇より「正燈」と、ついでその後重ねて「高照」と国師号を加諡になった。

大徳寺が成って入寺したのは嘉暦元年（一三二六）であるが、入寺に当って今上皇帝聖躬万歳万々歳を祝延し、太上天皇の聖寿万歳を祝延したてまつったことは事新しいことではないにしても、その後、さらに拈香して「此の一弁の

香、法筵を光重する諸尊官、及び満朝の文武百僚の為に、禄算を増崇し奉る、伏して願くは国を安んじ民を利すること、伊周（伊尹と周公）の古術に斉しく、乃ち忠に、乃ち孝に、思軻（子思の門人）の正範に称はんことを」（『大燈国師語録』）と述べていることは、宗峰が朝臣に対して安国利民の忠誠をつくすことを要請したものとして見落せない。時代は後醍醐天皇が討幕を計画になり、それが失敗した正中の変の直後のことであるだけに、ここに述べていることには重大な意味をもっている。宗峰の禅は鎌倉幕府と絶縁したかたちのものとなったのであり、従って京都における大徳寺の位置は一時的であったが、五山第一位の南禅寺と同格に列して、皇室に関係深い寺として区別された。

宗峰はその語録を見てもわかるように、この人は機鋒の鋭い人であったが、また学殖の豊かな人でもあった。南浦に参ずる前に鎌倉万寿寺に仏国国師高峰顕日に従ったが、高峰は宗峰を評して「我れ多少の学者を見るに、未だ嘗つて公の如き俊底に逢はず」（『大燈国師行状』）といっているが、全くその通りの人であったであろう。また「師、気宇王の如し、人の近傍すること少なり」（同）ともいわれているが、その禅風の高大で峻烈であったことは当代にこの人にならぶものはなかったであろう。建武四年（一三三七）比較的短命で五十六歳の生涯を閉じたが、日本臨済禅の最も個性的なものをこの人くらい決定づけた人はめずらしい。世に応・燈・関の呼称があるが、応は大応国師南浦紹明、燈は大燈国師宗峰妙超であり、関は宗峰の法嗣関山慧玄のことであり、この応・燈・関の禅を形成するに力があったのは何といってもこの宗峰である。

宗峰の法嗣のうち関山と徹翁義亨とがことに秀でた。関山は宗峰の寂した後、花園上皇の参禅の師となり、上皇は花園の離宮をもって禅寺とされ、関山を第一祖として迎えられた。その禅寺が即ち妙心寺である。徹翁は大徳寺二世を嗣いで寺門の経営につくした。

関山は妙心寺に迎えられる前は美濃の山中にあって、ひたすら修行につとめ世に出ることを望まなかった枯淡な人であったが、徹翁もまた名利を極力排した人であった。

徹翁に「栄衒の徒に示す法語」があるが、そのなかで「仏法を以つて度世の謀となす者は、是れ世上の栄衒の徒なり」としている。宗峰をもって禅宗の皇室への接近を計ったとする場合、それがもし世俗の栄誉のように考えられてされたとしたならば、明らかにそれは禅宗の世俗化でしかない。宗峰は極力それを誡め、王法に仏法が屈するようなことを絶対にしなかった。かつて花園上皇が宗峰と対坐して談話になったとき、上皇が「仏法不思議、王法と対坐」といわれたとき、宗峰はただちに「王法不思議、仏法と対坐」(『大燈国師行状』)と答えたという。この宗峰の訓育を受けた徹翁は「栄衒の徒に示す法語」にまた、参禅学道につとめる者が官家に諛(へつら)うことがあってはならないと堅く誡めている。

関山は「智行兼備の道人、本朝ならびなき禅哲なり」(『沙石集』)といわれているが、ほとんど語句らしいものを世に遺すことがなかった。延文五年(一三六〇)寂するに当って、遺誡を法嗣の授翁宗弼(そうひつ)、雲山宗峨に口授して記させたものが今日にややまとまった文章として存するに過ぎない。その遺誡のなかで「老僧爰(ここ)に花園仙帝の勅請に応え、此の山を創開す、先師飯を嚼み嬰児を養ふなり、後昆直饒(たとひ)老僧を忘却する日有るとも、誤つて応燈二祖の深恩を忘却するは、老僧の児孫にあらず」といっている。関山はあくまで応・燈二祖の禅を後昆に伝えようとつとめた。花園上皇は崩御になる前に関山に遺詔して、大燈国師への報恩謝徳のためにその一流を再興し、ならびに妙心寺造営のことを依嘱せられたが、それに応えて関山はこの一流の禅を国師在世の時のごとくに、再び興すことに終生つくした。虚堂から楊岐正脈の禅を我国に伝えたのは大応国師南浦紹明であったが、関山になるとその楊岐の禅は応・燈二祖として受け止められた。臨済宗は日本臨済宗となっていくのであるが、南浦の禅の系譜にあっては応・燈・関の禅となって一層そうなった。

徹翁下に大徳寺の紫野の禅の一派が興り、関山下に妙心寺の花園の禅の一派が興った。この二つの派が日本臨済宗の大きな勢力となって、近世になって発展するところとなった。

四　渡来僧の禅
――その教えたもの――

一　蘭渓道隆

寛元四年（一二四六）、かねて日本へ来朝の意志のあった蘭渓道隆が義翁紹仁、龍法徳宣等を伴って大宰府に来着した。来朝の意志をもったのは泉涌寺の明観が入宋中に蘭渓と相知って、日本の事情を聞いたことによるといわれる。まず博多円覚寺に寓し、書を永平寺道元に寄せた。道元から蘭渓に返した書によると、翌宝治元年には蘭渓が入京していたことが知られる。泉涌寺にあったが明観の勧めで鎌倉に赴き、寿福寺に止った。同二年北条時頼は常楽寺に迎えた。陞座祝香して「此の一弁の香、恭しく両国至尊の為めにす」（『大覚禅師語録』）といったことはすでに前章においてふれたが、蘭渓は宋の理宗皇帝にも祝香することを忘れていない。

入寺に際して拈香し「前住大宋国平江府陽山尊相禅寺臨済正脈松源嫡無明大和尚の為めに、鑪中に爇向し酬恩報徳し奉る」（同）といっているように蘭渓は臨済禅の正脈、松源派の禅を無明慧性より嗣いで伝えた。時に時頼は円爾を拝請して建長寺造営を進めており、建長三年から同五年の間にその造営がほぼ成って、蘭渓を導師として入仏供養を行った。この寺の建立の趣旨は今上皇帝の聖寿万歳を祈って建てたものであることを時頼は仏殿の梁牌銘に記している。建長寺が建長興国禅寺の寺号を称するようになったのは何年のことか詳かでないが、同六年には蘭渓が「建長興国」の大修法を行ったとされ、この寺が国を興す寺として建てられたことが窺われる。

蘭渓はその語録から見てもわかるように実に謹厳な人であり、時頼の厚遇を受けるにつけ、次第に生涯を日本禅宗

の興隆にささげる決心を固めるようになった。建長寺に住して間もないことであろうが、『坐禅論』を書いて坐禅がどういう意味をもつかを初心者にも懇切に説いている。また修行僧たちに向って修行の心構えを説き、清規を定めて修行が厳格でなくてはならないことを誡めている。

『坐禅論』は問答体で書かれているが、その問答の一つに次のようなことがいわれている。

問うて曰く、一切の善悪、すべて思量することなかれ云々、善悪に付いて思量することなきを、尤も坐禅の用心となす、小々大々の念と云ふは如何、

答へて曰く、一切の善悪、都べて思量すること莫れと云ふは、直截の語なり、坐禅の時ばかり之れを用ふべきにあらず、若し此の田地に到らば、行住坐臥皆禅なり、必らずしも坐相を執せず、祖師の云く、行も亦禅、坐も亦禅、語黙動静、体安然と。……小々の念といふは目前の境界に付いて俄に起る念なり。大々の念といふは貪欲、瞋恚、愚痴、邪見、憍慢、嫉妬、名聞、利養等の念なり。坐禅の時志薄き人は小々の念を収むと雖も、此の如きの悪念、覚えずして心中に在り。是れを大々の念と名く。此の悪念を棄捨するを直に根源を截ると名く。直に根源を截るときんば、煩悩も菩提となり、愚痴も智恵となる。……いかに況んや小々の念をや。仏語に若し能く物を転ぜば、即ち如来と同じといふは此の意なり。但だ能く物を転ずべし。物に転ぜらるること莫れ。

行住坐臥皆禅であるとして坐禅の坐相にだけ執してはならないとし、禅を静的なものとしないで動的なものとし、思量を斥けてただちに根源を截らなくてはならないとしている。

また定めた清規のなかに「鞭影を見てして後に行くは即ち良馬に非ず、訓辞を待つてして志を発すは実に好僧に非ず」として、積極的な自発的な求道心をおこさなくてはならないとし、「参禅弁道は只此の生死大事を了せん為めなり。豈に沐浴放暇の日便ち恣情懶慢すべけんや」といって参禅弁道に休止休息のないことを言っている。

時頼は康元元年（一二五六）に蘭渓を戒師として落飾し、朝夕修行につとめた。蘭渓は時頼をもって在家の菩薩とま

で呼んだが、蘭渓が厳しい禅を説いて教導したことは、多くの修行僧に対してはもちろんのことであり、時頼を初めとする在家に対しても例外ではなかったであろう。行住坐臥皆是れ禅ということは、建長寺のなかにあってだけの修行に終ってはならないということであり、在家の参禅者にとって、この坐禅説くらい良い日常生活の教えはなかったであろう。実際、蘭渓のもとにはいろいろの多くの人たちがあったことが知られる。宿屋居士とはどういう人であったかわからないが、「宿屋居士に示す」語に「仏法は日用を離れず、日用中に全体現成す」（『大覚禅師語録』）といっている。在俗の帰依者のなかには男性ばかりでなく、女性もかなりの人数があった。蘭渓に相次いで来朝した禅僧の場合にあっても同じであるが、来朝してそれらの人達が最も困難を感じたことは、おそらく会話であったろう。その会話の困難ななかに通訳とか筆談とかを通じて、ともかく蘭渓が禅を弘めたことは容易な努力ではなかったに違いない。時宗もまた蘭渓に従って参禅している。語録に見られる「左馬禅門に示す」は左馬頭時宗に示した法語である。

正元元年（一二五九）蘭渓は京都建仁寺に迎えられて移った。『建寧寺語録』が遺っているが、建仁を建寧としたのは後深草天皇の久仁の御名の仁を避けたためである。この年は前章で述べた南浦が入宋した年である。建仁寺入寺に当っては陞座祝香したことは勿論であり。今上皇帝のために、ついで輔国の大丞相、文武官僚のために祝香し、続いて最明寺禅門時頼のためにしている。その時頼のためにして「伏して願くは国のために忠を諭し、明君の盛徳を賛し、心を了し道に達して末世の宝幢を竪て、永く皇祚の股肱となり、長へに法門の梁棟と作らんことを」（同）といっていることは、蘭渓が時頼の参禅の師であったことを思うにつけ、渡来僧でありながらこのように時頼に説いていることは忽せに見てはならない。蘭渓が建長寺にあったのは、正式に入寺した以前の居住期間を含めると、『建寧寺語録』に「巨福山中、十霜を越へる」とある歳月であったが、建寧寺にあることは三年で、法嗣の義翁紹仁に後を譲って、また鎌倉に戻った。巨福山中とは建長寺の山号、巨福山の中ということである。

蘭渓は円爾が建仁寺を退いた後、その第十一世として入寺したが、第十二世の義翁の後、三代続いて蘭渓の弟子が

その住持となり、第十七世約翁徳倹、第十八世明窓宗鑒も同じく蘭渓の下から出た。蘭渓が建仁寺に占めた勢力は法嗣が相次いでこの寺に入住したことによっても知られるが、ここに顧みられなくてはならぬことは、建仁寺に楊岐派が入って来たことである。前に言った松源派はもとをいえば楊岐派である。建仁寺と建長寺とはその寺を開いた人の派統が違うが、派ということは東福・大徳寺などの場合は別として、あまり喧しくいうことがなかったようである。

蘭渓は建仁寺にあっては師の無明忌を行っているが、また開山千光忌も行っている。

弘長元年（一二六一）、鎌倉に帰って時頼に招かれ、建長寺に再び住したが、流言によって甲斐に配流に遇うという思わぬ事件となった。甲斐から信濃に入って配流の間に何箇寺かを創建し、また中興もしたが、この地に配流に遇うこと二度までに及んだ。時頼、時宗の帰崇を厚くし、その帰崇に応えて興国の禅を弘めることにつとめた蘭渓であったが、渡来僧に対しての不信の念はやはり一部にあった。宋の間諜ではないかという疑いが持たれた。こうした疑いを実際に受けて、渡来僧の兀菴普寧は宋に帰ってしまっている。文永二年（一二六五）に兀菴は宋に帰ったが、この年蘭渓は赦されて鎌倉に戻り、寿福寺に住し、その第五世となった。寿福寺もこの蘭渓の入寺によって栄西の黄龍禅の系統が断たれた。弘安元年（一二七八）寿福寺より重ねて建長寺に移り、時宗と共に円覚寺建立の地を定めた。そしてこの年に六十六歳の生涯を建長寺に終った。時宗の奏上によって大覚禅師の禅師号を諡された。我国で禅師号の諡を受けたこれが初めてである。

遺誡して次のように言っている。

一、松源一派に僧堂の規有り。専ら坐禅することを要す。其の余何をか云はん。千古に之れを廃すべからず。廃すれば則ち禅林何くにか在らん。宜しく守行すべし。

一、福山の各庵は済洞を論ぜず。和合輔弼、仏祖の本宗を昧すこと莫れ。

一、戒は是れ僧の体、葷酒肉を門前に攜ぐことを許さず。何ぞ況んや山中に入るをや。

一、参禅学道する者は四六文章に非ず、宜しく活祖意に参ずべし。死話頭を念ふ莫れ。
一、大法は非器に授くこと莫れ。吾宗の栄衰は此に在るなり。
山僧の遺訓它事無し、嘱嘱。

福山とは巨福山建長寺であることは言うまでもない。「福山の各庵は済洞を論ぜず」といっているのは、臨済宗、曹洞宗を論じないということである。菴に曹洞派のものは実際上には出来なかったが、建長寺が曹洞派にも開放されていたことは興味深い。蘭渓は松源一派の僧堂の規矩をたてはしたが、決して他派に対して門戸を閉ざそうという意志はなかった。このことは宋朝禅の開放的な性格を伝えたものであろう。

蘭渓の門下は円爾の門下とならぶ勢力をもち、門下のなかでも先にあげた義翁紹仁は宋の人であるが、この人のほかに約翁徳倹、桃渓徳悟、無隠円範などが殊に世に現われた。約翁、桃渓、無隠はいずれも入宋して帰朝している。

二　相次ぐ来朝僧

蘭渓の来朝は宋朝禅が我国に本格的に伝わる誘因をなし、来朝して示寂するまでの年の間はわずか三十二年であったが、その間相次いですぐれた禅僧の渡来を促した。その主だった人に兀菴普寧があり、大休正念、西澗子曇がある。兀菴は文応元年(一二六〇)に来朝し、我国にあること五年に過ぎなかったが、時頼は深くこの兀菴に帰依して参禅し、遂に契悟するところがあったという。兀菴は無準の法を嗣いだ人であり、円爾とは無準下の同門であり、来朝して博多聖福寺に寓したが円爾に迎えられて東福寺の客位に居した。渡来するについては円爾の骨折りがあったことはいうまでもない。弘長元年(一二六一)、建長寺第二世となった。時頼はまず寺に詣って参礼した。兀菴が蘭渓のあと建長寺に住することになったことは、中国にあったとき、蔣山、径山にあって蘭渓と共々に修行をしていたことの古い誼(よしみ)によるものがあったであろう。同二年十月十六日の朝のことであったというが、時頼は兀菴に見えて豁然として

契悟するところがあった。『兀菴和尚語録』の「最明寺殿（時頼）契悟の因縁」のうちに、その際次のような問答のあったことを記している。

最明、啓問して曰く、弟子近日坐禅、非断非常底を見得す。

師云く、参禅は只だ見性を図る、若し見性を得れば、方に千了百当することを得ん。

最明曰く、和尚方便指示せよ。

師云く、天下に二道無し、聖人に両心無し、若し聖人の心を識得せば、即ち是れ自己の本源自性なり。

最明曰く、弟子道崇無心なり。

師云く、若し真箇無心ならば、竪に三際を窮め、横に十方に遍からん。

燭を指して云く、譬へば蠟燭の未だ澆成せざる以前の如き、即ち是れ本地の風光、本来の面目なり、澆成して点爇輝耀するに至るに及んで、雅に明暗を照徹し、人人瞻望するを観る、末期に燭尽き光極まる、旧に依つて前の如き消息なり、仏出世して人を度するも亦復た此の如し、未だ出世せざる以前、浄法界身、本出没無し、大悲願力を以て示現し、出世成道、上中下の根機に随つて、三乗十二分教を演説す、花を拈じて衆に示し、為めに聖凡人天の大衆をして、明心見性せしむ、末後に無余涅槃に入る、亦一条の蠟燭の如し、二無く別無し、万古流通して直に今日に至る、若し此の性を見ば直下に便ち見ん、良久して云く、見る麼。

最明曰く、森羅万象、山河大地、自己と無二無別。

師云く、青青たる翠竹尽く是れ真如、欝欝たる黄花般若に非る無し。

最明、言下に忽然として契悟し、通身汗流ると。

道崇とは覚了房道崇であり、時頼が落飾したとき蘭溪より受けられた法名である。時頼は兀菴に対して自から弟子と称し、ひたすら参禅し、契悟に及んで「感涙数行、作礼九拝」（最明寺殿契悟の因縁）している。兀菴は時頼の契悟

を印可し自身の法衣を授けて祝し、付法の偈五首を贈っている。その一首に、「治国治民共に外事、存心存念自ら工夫、心思路絶えて略観看す、仏も也た無し法も也た無し」（同）とある。「治国治民共に外事」とは、もちろん治国治民を等閑にしていいとしているのではない。存心存念の工夫を徹底することによって、外事としての治国治民ではなく、いわば内事、内実としての治国治民をしなくてはならないことを言っている。「仏も也た無し法も也た無し」としていることも決して、仏や法を否定しているのではない。仏にも法にも捉われることのない境涯を言っているに外ならない。兀菴が時頼に向かって聖人の心を識得することを求めたのに、時頼は答えて、「弟子道崇無心なり」といっている。このことは、実際に治国治民に当っていた時頼としては治国治民は無心の政治でなくてはならなかったのであろう。

時頼は弘長三年、僅か三十七歳の若さで卒した。『吾妻鏡』に記すところによると袈裟を着し縄上に坐禅し、遺偈を唱えて逝っている。兀菴が「日本に宗門を興し剏むること、唯だ我が最明寺殿、再来の仏にして心を仏法に留め、道念堅固にして上古の聖人に超越すること一頭地なり」（『兀菴和尚語録』）といっていることは、その最後の模様からしても肯べなるかなである。また兀菴は時頼の真像に賛した語のなかに「国土を掌持して、天下を安堵す、仏法を信向して、心を運ぶこと堅固、徳は丘山より重く、名は寰宇に播く……」といっている。時頼は参禅修行を重ねることによって心を運ぶこと、まことに堅固な政治家であったといえよう。

兀菴の指導を受けたものは時頼を初めとして、その側近にも広く及んだことは語録のなかに「関東の法孫に示す」の法語のあることから知られる。が、ただ時頼が卒してからは関東に留まる意志がなく、宋に帰国することを志して京都に入った。京都では門弟の東巌慧安に法衣と頂相とを贈り、「正伝」の寺額を書して与えた。文永五年（一二六八）頃に京都今出川に東巌のために一寺の建立を見たのがこの寺額の正伝寺である。兀菴は博多崇福寺にしばらくいたが、平戸から文永二年に帰った。東巌は蒙古調伏を祈願した人として知られているが、兀菴の門下にこうした人を生んで

いる。

文永二年といえばこの年、円爾の弟子で建長四年（一二五二）に入宋し、在宋十四年に達して帰国した無象静照がある。無象は楊岐宗松源派の虚堂智愚・石渓心月(しっけいしんげつ)に服勤し、石渓の法を嗣いで帰ったが、石渓の下にあってはわが国に来朝した大休正念、子元祖元等と共に修行を重ねた。

石渓の法嗣、大休正念が文永六年来朝したについては、早くに時頼の招請があったが直接的には、恐らくこの無象が何等かの橋渡しをしたに違いなかろう。大休は来朝して北条時宗に迎えられ、鎌倉に入って禅興寺に住した。石渓と建長寺にあった蘭渓とは俗縁でいえば従兄弟同士にあたる法縁であり、蘭渓の師の無明と石渓の師の金山とは共に松源の弟子である。大休が禅興寺入寺に当っては蘭渓が一役を果している。陞座祝香して今上皇帝聖躬万歳万々歳を祝延し、恭しく願くは「皇図鞏固にして……」といっていることは、蒙古との関係が緊迫の情勢下にあったことを反映している。大休はついで建長寺第三世、寿福寺第六世、円覚寺第二世となったが、その間に文永、弘安の蒙古襲来を経験している。

建長寺入寺に際しても今上皇帝聖躬万歳万々歳を祝香したことはいうまでもないが、相模の太守時宗のためにも祝香し、「大檀那相模守殿の為めにし奉る。資崇禄算、伏して願くは克勤克忠、いよいよ昌(さか)えいよいよ熾(さか)んに、忠を秉(と)つて上(かみ)皇化を扶け、仁を施して生霊を撫せんことを」といっている。これまた時勢が時勢であっただけに注目される。また大休は時宗に「巨敵を攘って社稷を安んじ、万世不抜の基を立て」（同）なくてはならないことを時宗に与えた法語のなかでいっている。大休は時宗の知遇を受け、この人くらいまた時宗の力となった人はない。大休は時宗に授けるにしばしば公案をもってして、その透過を求めている。時宗が若年であったにもかかわらず蒙古襲来の大難に泰然として対処できたのは、子元祖元から受けた教えによるところの大きかったことはいうまでもないが、この大休から受けたものの大きかったことは見逃せない。

大休が寿福寺にあったとき円爾の訃音が届いた。大休の寿福寺入寺は弘安元年とされているが、円爾の寂した弘安三年にはこの寺に住しており、またこの寺にあって法光寺殿即ち時宗の百日忌のため上堂しているところから、時宗の歿した弘安七年(一二八四)にはまだこの寺にあったであろう。

寿福寺から円覚寺に移ったのははっきりしないが、『円覚寺語録』に蘭渓の十年忌を迎えて拈香しているところからすると、その年忌は同十年に当っており、この年には既に円覚寺にあったことはわかる。

大休には興禅、建長、寿福、円覚の各寺の語録が纒ったかたちで遺っており、大休の禅思想を知るには殆んど事欠かないが、何にしてもこれらの語録を通じて窺われることは、大休に参じた僧俗の多かったことである。北条貞時も幼少の時その訓育を受け、先にあげた東巌もまた大休を鎌倉に至って見えている。蒙古襲来を攘おうとした思想は、大休と東巌との間に一脈相通ずるものがあったように思える。大休は正応二年(一二八九)冬、円覚寺に病んで正観寺に遷りここに寂した。仏源禅師と勅諡された。

この大休正念の来朝に遅れること二年、文永八年に来朝したものに西澗子曇がある。松源崇岳から三代目の法孫に当り、師の石帆は運菴下で虚堂と同門であり、従って虚堂の法嗣南浦との法縁は俗縁でいえば従兄弟に当る。時宗の聘によって来朝し、円爾は東福寺に侍者として招いていたわった。時にまだ二十三歳であったという。南浦はこの前年筑前興徳寺に住しており、西澗の度来を誘ったのは多分南浦であったろう。この人が若くて俊才であったことは来朝した翌年に南浦の語録の跋文を書いていて、その文を見ることによって知られる。その跋文に「文永壬申季春、大宋国属末比丘、西澗子曇」とある。来朝した翌年になっても特に一寺に住することはまだなかった。蘭渓とは同じ松源派下であり、西澗はこの先輩を頼りにもしたらしいが、蘭渓が寂した年、在日八年にも及んだが宋に帰った。この西澗は再び来朝するがそれは後に述べるであろう。

ともあれ、来朝僧が渡来して間もないのに、その禅を受容した速度は極めて急激であり、北条氏が時頼以下、積極

に禅を求めたこともあって、しかも在俗者の間にこの時代ほど禅の理解を見、弘通を見たことはない。求めようとするものがたまたま与えようとするものと一致し、中国と日本との間に存したであろう国と国との間の相違から生ずる幾多の困難さを、その一致点で克服したものと思われる。

もっとも兀菴が帰国するに至ったこと、また西澗が帰国したことについても、何かがあってのことに違いないが、それは少ない例外であったであろう。時代は蘭渓の歿した翌年、子元祖元の来朝を見て、禅の理解は一段とまたかまることになった。

三　子元祖元

子元(無学)祖元は円爾、兀菴と同じく無準の法嗣である。無準の示寂後は石渓、心月等にも謁し、虚堂智愚とも交渉をもった。来朝したについては虚堂門下の南浦紹明、それに石渓門下の大休正念、無象静照があってすでにわが国の禅界に活躍していて、日本に禅が興ろうとしていることを子元は何等かの路から伝聞してもいたろうし、また同じ無準の法嗣であった兀菴からも伝聞することがあったであろう。

しかし直接、子元の渡来を決意させたものは時宗が蘭渓門下の徳詮蔵主、宗英典座の二人を中国に派して名僧の東渡を促したことによろう。蘭渓が寂して時宗は師とする名僧をにわかに求めることになって、この二人を派することになった。徳詮蔵主、宗英典座に宛てた時宗のそのための請帖が今に存するが、それには次のように書かれている。

時宗、意を宗乗に留むること積んで年序有り。梵苑を建営し、緇流を安止す。但だ時宗毎に憶ふ、樹は其の根に有り、水は其の源有りと。是を以て宋朝の名勝を請じて、此の道を助行せんと欲し、詮・英二兄を煩す。鯨波の険阻を憚ること莫く、俊傑を誘引して、本国に帰り来るを望と為すのみ。不宣。

この請帖の発せられたのは弘安元年十二月二十三日である。子元が天童山景徳寺にあって受請したのは、その年を

越えていたろう。同二年六月、子元は大宰府に来り着した。京都を経て鎌倉に至り、八月には早くも建長寺に入寺した。その『建長寺語録』があるが、その語録の初めに山門疏と江湖疏とがあることは、宋の禅院入寺の儀式に従ったものであり、来朝するに際してあらかじめ中国で用意してきて、それを入寺の儀式に読んだものと思われる。山門疏とは住持を迎えるために寺より送る請待の文疏であり、江湖疏とは住持の僧が入住するに際して、主だった僧たちがそれを賀する文疏である。

陞座祝香して今上皇帝聖躬万歳万万歳を祝延したてまつったことには変りはないが、時宗のためには祝香して、「伏して願はくは福滄海に同じく、寿須弥に等しく、長く仏法の金湯と為り、永く皇家の柱石と作らんことを」とのべている。中国の状勢に通じていた子元は蒙古が再び日本に襲来するであろうことを必至と見ていたに違いなく、時宗がこの困難な時に当って「永く皇家の柱石と作らんことを」願っている。子元と時宗の師弟関係は、一度び相会するや旧知の如くであったようであり、短日月の間に深い結びつきとなった。時宗はしばしば建長寺を訪れた。『建長寺語録』を見るとそれが窺われる。

弘安の蒙古襲来の時に時宗はその国難に対処するため諸経を血書までして覚悟を固め、子元の教えを乞うた。語録に次のように出ている。

大守（時宗）、諸経を血書し、国土を保扶す。陞座を請ふ。若し此の事を論ぜば只だ当頭を貴ぶ。若し戦を論ぜば妙は転処に在り、金剛宝剣の如く、之を擬するときは則ち万里に横屍せん。帝釈幢の如く、一切の邪風傾動すること能はず、輪王の珠の如く、一切の悪毒悉皆遠離す。獅子王の如く一吼するときは即ち百獣脳裂す。大日輪の如く一照するときは則ち陰魔跡を絶す。高うして上無く、大にして双無し、横に十方に亘り、竪に三際を窮む。護法護民、全鋒敵を見んと要し、摧邪顕正、虎穴魔宮を掃開す。仏力と天力と共に運し、聖力と凡力とは斉新なり。正恁麼の時、奏凱の一句作麼生か道はん。万人斉しく仰ぐ処、一箭天山と定む。（『仏光国師語録』）

子元はかつて母国にあったとき蒙古の軍兵が温州まで押し寄せ、州の能仁寺に難を避けたときに掴まった。多くのものは逃げたが子元は堂中に独り坐していた。軍兵は刃をもって子元の頸に加えたが動ずることがなく、「乾坤孤筇を卓するに地無し、且喜すらくは人空法も亦空、珍重す大元三尺の劒、電光影裏春風を斬る」と一偈を唱えたことは有名である。軍兵は遂に刃を下すことなくて立ち去った。子元という人はこういう禅定力をもっていたのであり、時宗に対して説いているところを見てもそれが知られる。事を論じては当頭を貴ぶとは、ぐずぐずしていないで大死一番、事に当れといった程の意であろうか。戦を論ぜば妙は転処に在りといっていることと共に、子元は武人の気概を具えた禅者であったことを偲ばせる。時宗が殊の外に子元を慕って参禅を重ねたことは、このような子元であってみれば尤もであったろう。

ここに諸経といっているのは金剛経と円覚経、それに諸の般若経である。子元は時宗のこの血書によって戦勝を得んことを仏の神力に祈っている。弘安四年（一二八一）時宗は蒙古の来襲を敢然として迎えうって壊滅させた。建長寺に興国山の寺額を掲げることを子元に請うたのは、戦闘が勝利に帰した直後のことであったろうが、語録にこういっている。

太守、興国山の額を掛くる事を請ふ。正に邪を格すべし。小能く大に敵す。皇天私無く、功有徳に帰す、日本千年の杜稷、遠邦万里の孤征、風雷一掃して空となり、仏天震怒遏め難し。一箭を発せずして煙塵息み、一刃に血ぬらずして天地清し。偉なるかな雄猛の尊、乾坤の運を再造す。鳥獣魚鱉咸く若ひ、漁樵耕牧新たなるが如し。此の興国の名を掲げ、昭に太平の業を示す。……

建長寺は巨福山の山号を称したが、時宗は重ねて興国山の寺額を掲げることを請うたものと見える。

弘安五年、時宗は円覚寺を創建し、子元を請じて開山とした。円覚寺はこれより先、建長寺にあった蘭渓がその建立の地を定め、蘭渓の寂した後もその工が進められていた。時宗はこの寺を幕府の祈願所とし、円覚興聖禅寺の額を

掲げたが、建長興国禅寺の興国に対して興聖といったのだろう。興国の業をなしとげた時宗が、次になすべきことは興聖ということであったであろう。子元が円覚寺に入寺した日、群鹿が来り集ったことからこれを吉兆として、瑞鹿山の山号を定めたが、聖は平和の瑞祥を指しているように取れる。子元は円覚興聖禅寺の額を掲げるに当って、「只だ今日高く寺額を掲ぐるが如きは何の祥瑞か有る」と問うて、「金色照開す三界の外、玉毫長く繞る五須弥」（同）と答えている。五須弥とは須弥山とそれをめぐる四大洲をいうのであろう。こう答えているところには平和の思想が言われている。

時宗は蒙古軍との戦いで歿した敵味方の霊の冥服を祈って、円覚寺に千体の地蔵菩薩を安置したという。その慶讃供養に際しての法語のなかに子元は寃親平等をいっているが、子元が時宗に与えた教えは、護国の思想とこの寃親平等の思想とであったであろう。

弘安七年、時宗三十四歳で歿して子元は円覚寺を辞して建長寺に戻った。時宗の遺骸を火葬に付するとき、子元の唱えた法語に、「……臨終の時、死を忍んで以て老僧の衣法を受け、了了として偈を書して長行す」（同）とある。時宗は臨終に子元を戒師として落飾し、遺偈を書して悠然と逝ったという。法名を道果と称した。子元はその法語のなかで自分が時宗に托して残生を終るつもりであったのに、はからずも自分に先んじて時宗の逝ったことを慨いている。その子元も時宗の三年忌を済まし、弘安九年、その生涯を建長寺に閉じた。寂後十三年、仏光禅師と勅謚された。

語録を見れば明らかであるように子元に帰依したものは極めて多かった。子元の年譜に「心をもつて心を印し、器をもつて器に伝へるもの三百余人、其の尤も抜んでたるもの、建長の高峯日、長楽の一翁豪なり」とある。心をもって心を印し、器をもって器に伝え得た程の弟子三百余人があったとしていることは、決して誇大ではなかろう。

高峯顕日は後嵯峨天皇の皇子である。天皇は上皇となられて円爾より菩薩戒を受けられたが、上皇と円爾との関係からであろう高峯は初め円爾の門に入った。ついで兀菴にも従ったが一翁院豪の紹介によって子元に見え、その法を

嗣いだ。

高峯は那須の雲巌寺の開山であるが、弘安の頃にはこの寺に集った修行僧は千人にも達していた。筑前の崇福寺にいた南浦の門下の盛大であったとに併せて、高峯、南浦の門を世に二甘露門と呼んでいたという。これほどの高峯であったが重ねて子元に参じた。子元は付するに無準から受けた法衣一頂をもってし、自分の後継者として法道を流布し、正宗を接続するようにと嘱した。正安二年（一三〇〇）六十歳に達して鎌倉の浄妙寺に入寺し、ついで万寿寺、浄智寺、建長寺に住した。万寿寺に住していたとき夢窓疎石が弟子となった。子元から授かった無準の法衣は後にこの弟子夢窓に受け継がれた。正和五年雲巌寺に寂し、仏国国師と勅諡された。門下には夢窓を初め、大平妙準等の法材を輩出している。

一翁院豪は寛元の初め入宋して無準に参じ、帰国して兀菴、子元に参じて遂に子元の法を嗣いだ。子元が一翁に与えた偈に「万象の中独露身、知らず何物か隣を為す可し、乾坤坐断して頭雪の如し、今古応に第二人無かるべし」（同）とある。子元の門を叩いたときはすでに七十歳に垂んとしていた。栄西の弟子栄朝が開いた世良田の長楽寺に住し、子元の法を嗣いだ後長楽寺に帰って教化を盛んにした。修行僧が五百人も集っていたといわれる。弘安四年、子元が建長寺に住していたとき寂した。子元は一翁の訃報を聞いて上堂しているが、その語が『建長寺語録』のなかにある。長楽寺は黄龍派に属する寺であったが、一翁によって楊岐派の寺となった。楊岐派となったとき天台密教の併修を完全に脱却したものと思われる。なお子元の法嗣として逸してならない人に規円祖円があるが、次章で述べよう。

以上あげた渡来僧は北条時頼、時宗の招聘によっただけに、その活躍した地点は殆んど関東にあった。しかし渡来僧たちはいずれも北条氏一門に対して国家への忠誠を説いている。これらの渡来僧が北条氏と接触をもっていたときは、北条氏の朝廷に対する敬事は続いた。

先に子元が時宗の遺骸を火葬に付するに際して唱えた法語にふれたが、その法語のなかで時宗の具えた十種の徳を

指摘している。母に事えて孝を尽し、君に事えて忠を尽し、民を事うに牧恵し、参禅して宗を悟り、喜慍の色有ることを見せず、矜誇の有ることなく、円覚寺を作って以って幽魂を済い、祖師を礼して明悟を求めたことを挙げている。
この子元の指摘している十種の徳は時宗において見出したものであろうが、子元は誰人にあってもこのような十種の徳を具えるものでなくてはならぬことを、恐らく説いたのであろう。禅は参禅悟宗にあることはいうまでもないが、禅が参禅悟宗にだけ留まるものであったならば、在俗者の間にひろまることは極めて至難なことであったろう。十種の徳とまではいかなくとも、禅がこうした徳を具えるに役立つものとなっていったところに禅への広い支持があったと思われる。

五　臨済禅の皇室への接近

——南禅寺を中心として——

円爾が皇室との接近をもったことは既にのべた。また円爾門下の無関普門が亀山上皇の帰崇を蒙って南禅寺を開創したこともものべた。無関は元亨三年（一三二三）大明国師と勅諡された。無関は寂するに臨んで南禅寺の後主を誰にすべきかについての上皇の問いに答えて、規菴祖円を推挙した。
規菴は初め鎌倉建長寺、円覚寺に子元に参じたが、子元が寂した後は上京して東福寺に無関についた。南禅寺が伽藍を整備したのはこの規円の代になってからである。南禅寺はもと龍安山禅林禅寺と称したが、規菴が正応五年（一二九二）この禅林禅寺に入寺したあと、山号を瑞龍とし、寺号を南禅と改めた。また上皇は南禅の寺号に冠するに太平興国の四字をもってせられた。これより先、建長寺に興国山の寺額が掲げられており、この四字がこの寺に冠せられたことについては建長寺との何かの関係が予想される。

亀山上皇の御子、後宇多天皇は幕府の干渉によって位を後深草天皇の御子、伏見天皇に譲られ、皇太子も伏見天皇の御子が立たれ、院政も所詮は亀山上皇の手から後深草上皇に移った。亀山上皇は東福寺無関に従って正応二年突如として落飾になって、法諱を金剛眼となのられた。上皇が幕府の干渉に対して快く思われていなかったろうことはわかる。

南禅寺の寺号の由来は上皇が規菴に寺名を諮られたとき、中国にあって禅宗が五祖下に及んで南北二宗となり、南宗の禅が主流として栄えるに至ったことを規菴が答えたことから、南宗の禅、即ち南禅の名が定められたと伝える。京都には建仁寺、東福寺などがあったが、南禅寺はそれらの寺々に並ぶ寺としてよりは、いわば南宗の禅を代表する寺として建った。このことは鎌倉の建長寺、円覚寺などに対しても同様の意味をもったろう。しかも皇室外護の寺として建ったのである。上皇はこの寺の造営の労務にも服されたというが、僧堂が成るとしばしば夜坐までして修禅され、衆僧と共に坐禅に励まれた。大仏殿成って上皇は自からの法諱金剛眼に因んで金剛王宝殿と名づけられた。規菴には幸いに『南院国師語録』が遺っているが、この語録から窺われる限りでも上皇の規菴への御帰依の並々でなかったことがわかる。因みに南院国師とは後醍醐天皇からの勅諡である。

規菴が南禅寺に入寺したのは三十歳のときである。爾来二十四年間この一寺にあって正和二年(一三一三)その生涯を終えた。これより先亀山上皇は崩御になったが、御宇多上皇もまた父上皇の意志を受けて南禅寺の経営に意を用いられ、また規菴が寂するまでその下にあって参禅された。禅林禅寺が南禅寺と改ったのは正安の頃だろうが、瑞龍山太平興国南禅禅寺の勅額の染筆は後宇多上皇である。

規菴の寂後は亀山上皇の禅林禅寺起願事に見られるように、器量卓抜、才智兼全であって仏法を重担し、勤行を志節とする者を選んで後住が求められた。そして第三世として迎えられたのが一山一寧である。南禅寺が皇室外護の寺であったことはたしかに一つの寺格を具えた。すでに伽藍も整い、一山の頃になるとこの寺に迎えられることは栄誉

であったろう。

一山は正安元年（一二九九）、元の修好詔書を携えて、さきに帰国していた西澗子曇、それに弟子の石梁仁恭を伴って大宰府に着いた。その目的は元の成宗の命を帯びて、わが国と通交を開くためである。その点これまでの渡来僧と事情を異にしている。しかし一山はそういう任に堪える人ではなかった。大宰府からついで鎌倉に赴いた。北条貞時は当然間諜の疑いをかけ、伊豆修善寺にうつした。一山の人柄を見て間諜でないことが自らわかったのだろう。程なく許されて建長寺に請ぜられた。一山が鎌倉に至ったのはその年の十月である。それなのに十二月にはもう建長寺第九世として入寺している。よほど貞時に信頼されたものと見える。ついで同四年円覚寺に入寺し、一時は建長・円覚の両寺住持を兼ね、また浄智寺にも住した。一山がこういう迎え方をされるについては、同行して来た西澗の陰の力が大いに働いていよう。亀山上皇も綸旨を下して心要を西澗に問われた程であり、貞時の帰崇を殊に篤くしていた。上皇に一山を紹介したのはこの西澗であったかも知れない。また規菴と西澗との間に交渉のあったことも知られる。西澗は円覚寺、建長寺に住し、徳治元年（一三〇六）に寂した。後に大通禅師と勅諡せられた。

一山は正和二年、南禅寺に住するよう後宇多上皇の詔を受け、辞することができなくて京都に赴いた。かつて亀山上皇が一山が来朝したことを伝え聞かれて、法語を徴せられたことがあり、後宇多上皇も一山の道声をつとに耳にせられていたであろう。

南禅寺に入住して間もない頃と思われるが、亀山上皇の廟のために上堂して次のごとく言っている。

大人、大見を具し、大智・大用を得、一毫端に於て宝王刹を現じ、微塵裏に坐して大法輪を転ず、巻舒方外の乾坤を立し、縦横域中の日月を拄く、乃至伽藍を建造し、己事を悟明す、猶是れ、先皇自己運用底の事、只だ末後の大事、光明煒燁たるが如きんば、且らく道へ、只今甚麽の処にか在つて行履せん、諸人還つて会するや、良久して云く、巨いに十三華蔵界を闢いて、身を蔵すに跡なく海は波を騰ぐ

と。上皇は大人で大見を具し、大智で大用を得た人であり、一毫端に宝王の大刹を現じ、一微塵に大法輪を転ずる力量をもった人であったろう。そうして南禅寺の大伽藍を建造し、己事を究明するにまた厳なる人であったろう。一山はこの上皇に親しく見える機会を得なかったであろうが、その廟を拝して上皇の尋常の人でなかったことを一山は感得している。今やこの上皇はこの世にないが何れの処にあって行履せられているかを問い、それに自ら答えて上皇は蓮華蔵世界のいたる処に全身を現わして堂々と行履せられているであろうことを言っている。上皇の偉大な存在を知るについては、知る人がまた偉大な禅者でなくては叶わなかろう。

後宇多上皇はしきりに南禅寺に入って道を問われた。公卿などもまた従った。寺前は車馬で塡ちたという。一山がこの寺に住していることを喜ばないものはなかった。上皇は一山に会って、あたかも司南車を獲るがごときであると言われてその徳風をひたすら欽慕せられた。一山は老病の故をもって南禅寺を退くことを上皇に願うことしばしばであったが、どうしても聴かれなかった。いったん越州に遁れたことがあったが、上皇は親書を下してまた南禅寺に呼び戻された。文保元年（一三一七）、一山病むと上皇は寺に病を問われ、寂するに及んで寝室にまで幸された。塔は亀山上皇の廟側の地を詔によって削ってそこに礎かれた。一山国師と勅諡になり、三年忌に当って一山の画像に宸筆を染めて讃された。その讃のなかに「宋地万人の傑、本朝の一国師」と書かれた。一国師とは並ぶもののない唯一人の国師の謂いであろう。

一山は癡絶道冲の嗣、頑極行弥の法を受けた楊岐派の人である。『一山国師語録』を見ると「癡絶祖翁」「頑極先師」と題した偈頌がある。かつて円覚寺に建てた塔菴を建長寺に移し、庵を玉雲と名づけたが、玉は癡絶の塔菴の玉山、雲は頑極のそれの雲西に由来して名づけたものという。一山は特に自からの法系の禅を唱えようとはしなかった。そのことは自からの門派を形成することに積極的でなかったことにも窺われる。ただ祖翁、先師を追慕することは深く報恩の念が厚かった。建長寺に住していたとき癡絶祖翁の訃音を聞いて上堂し、また南禅寺にあっては頑極忌に拈

香している。その拈香語のなかに「年年西に望めば恨尤も切なり」とあるが、西の方、故国を望んで師の有りし日を思うこともまた切々たるものがあったであろう。

しかしこの一山くらい、日本に渡って日本人になり切った人はめずらしい。日本語にあまり通ずることができず、多くを筆談によって説法するような状態ではあったが、心情は日本人以上の人であった。寂するに臨んで上皇に遺表をたてまつっているが、そこには一山の上皇に対しての忠情が披瀝されており、臣僧という語すら使っている。「本朝の一国師」と上皇が言われたが、一山は全く日本の、しかも唯一人とも称せられる国師であった。

門下には雪村友梅、万里集九など五山の学問の上に活躍した幾人かを生んでいる。禅林の学問の伝統を礎くにこの門派が功績のあったことは夢窓疎石の門派と並び称されよう。一山が学問にも秀でた人であったことから、門下にもまた学僧の輩出を見ている。

一山が寂したあと絶崖宗卓が南禅寺第四世となった。その住持の期間はわずか一年ばかりであったが、南浦紹明門下の最長老であり、迎えられるべき人が迎えられた。絶崖の入寺は後宇多上皇の詔である。南浦は亀山上皇からばかりでなく、後宇多上皇からも帰敬を受けており、そうしたことから弟子の絶崖も後宇多上皇に早くから信頼を被っていたろう。しかし絶崖は「風格孤硬、諸方を痛斥す。」(『本朝高僧伝』宗卓伝)とあるように孤高の人となりであったようである。その門に参するもの林の如くであったというが、南禅寺住持の席をさっさと退いた。後に鎌倉の浄智寺に住し、京都に帰って妙勝寺を開き、豊後の円福寺も開いた。花園天皇の帰崇も受け、院に参じた。宗峰妙超はこの絶崖の侍者であったことがある。建武元年(一三三四)に寂し、勅諡されて広智禅師という。

この絶崖のあと同寺第五世となったのは約翁徳倹である。蘭渓道隆の法嗣で蘭渓より後年必ず天下の巨匠となることを予言された。やはりその予言に違いはなかった。入宋して諸名衲に歴参し、帰国して鎌倉の諸寺に住し、徳治元年詔を受けて建仁寺に住した。後宇多上皇はその道風を聞かれて禅要を問われた。その後建長寺に住して関東にあっ

たが、文保二年南禅寺に迎えられた。上皇は南禅寺に禅床を設けて約翁に参禅され、「此れ叢林の盛典、朕深く敬悦す」（『仏燈国師語録』）と南禅寺叢林の盛んであることを悦ばれた。病身となって住持を辞しようとしたが上皇の許されるところとならず、この寺にあって元応元年（一三一九）に寂した。上皇は朕この国宝を失うと嘆かれた。生前に仏燈大光国師の号を賜ったが、生前に国師号を受けたのはこの約翁が始めである。上皇は「特賜仏燈国師無相之塔」とその塔にまで宸書になった。法嗣のうちに寂室元光があり、寂室は京都、鎌倉に約翁に従い、約翁の寂した後に入元し、嘉暦二年（一三二七）に帰国した。近江永源寺の開山である。この人は皇室への接近を避け、世俗との交渉をもつことを好まなかった。この二年には清拙正澄が来朝しており、宗峰妙超が大徳寺の法堂が成って入寺している。宗峰妙超については前述した通りである。

ついで後宇多上皇の帰依を受けたのは南禅寺第六世見山崇喜であり、同寺第七世双峯宗源である。見山は子元祖元の法嗣である。南禅寺に入住した年時は詳らかでないが、住持の期間が短かかったことは双峯が元亨元年八月に住していることから知られる。『本朝高僧伝』のこの人の伝に「道価輦下に喧し、帝召して禅要を問はれ、特に仏宗禅師の号を賜ふ」とある。帝とは後宇多上皇のことである。規菴祖円と子元の下に同門であったことから南禅寺住持に召される因縁が結ばれたのだろう。

双峯は円爾弁円の法嗣である。東福寺第十二世として住したまま、兼ねて南禅寺に住した。かつて修行時代に鎌倉にあって子元をはじめ、大休、西澗、一山、寂菴などについて学んだ。見山とは旧知の間柄であったと思われる。上皇は双峯によって禅門の大戒を受けられた。生前に禅師号を受けたのはこの双峯が最初であるといわれる。こうしたことについてはすでに記したところである。『双峯国師語録』に退山上堂語があるが、この退山は東福寺退山であり、また同時にそれは兼住していた南禅寺の退山でもあったであろう。その退山の年は後宇多上皇の崩御になった元亨四

年（一三二四）六月直後であったろう。双峯国師の号は暦応三年、双峯の七周忌に当って光明天皇より追謚になったものである。元亨三年には後醍醐天皇の皇子で後に方広寺開山となった無文元選が生れた。

双峯の退山のあと南禅寺に南山士雲を迎えようとしたが、南山は辞して就かなかった。南山は北条高時を初め、鎌倉武士の帰依を受けた人である。円覚寺に二度まで住し、建長寺にも住した。

この頃、臨済宗の勢力は皇室から貴族、武士の階級に著しく伸びた。花園天皇は宗峰を院に召して法談されること屢々であり、鎌倉にあっては北条氏のこの宗を外護することは厚かった。夢窓疎石、虎関師錬といった人達の活躍もまた目覚しいものがあった。虎関は見山から南禅寺入住を推挙されたが受けなかった。

双峯の後、南禅寺第八世となったのは通翁鏡円である。夢窓疎石は仏国国師高峰顕日の法嗣であるが、通翁もまたこの高峰に参じた。法は絶崖と同じく南浦につぎ、絶崖の後をうけて京都の万寿寺にあったとき、後醍醐天皇の勅によって南禅寺に住した。『花園天皇宸記』に通翁をもって「是れ当代の帝師なり、宗門に於て其の名有り」とまで述べられている。また学者でもあったらしく、正中の宗論に宗峰と共に出て、天台、真言の碩学と対論して論破している。正中二年閏正月二十一日より清涼殿にあって七日間にわたって対論が行われた。これより先、規菴が南禅寺にあったとき天台の徒との間に宗論があったが、正中の宗論は史実にのこる程の宗論であり、激しい論議が双方からなされた。天台の玄慧が宗峰に屈してその弟子となったのは、この宗論においてである。通翁も病を冒して参内し、東寺の虎聖を遂に論破して弟子の礼を取らせた。

この宗論のその勝敗はともかくとして、宗論まで行われるに及んだことは、臨済宗の新興勢力に対しての旧仏教側からの抵抗反撥からである。これより前に旧仏教からの圧迫で正伝寺が破却され、嘉元寺の建立が中止になるようなことがあったが、この時代になっても依然としてその圧迫はあった。しかしその圧迫が実力行使ではなくて理論闘争となって来たことは、圧迫が弱まってきたことを物語ろう。まして宗論において敗れたとなっては理論闘争もまた無

力化したことを物語ろう。

通翁はこの宗論の後、南禅寺への帰途で病勢が悪化して寂した。宗論の後の頓死であっただけに世間では殺害説が伝聞される程であった。恐らく敗れた方から起された噂さであろう。宗論を行った以上は敗れては深刻なものがあったであろう。天皇は勅して普照大光国師と諡せられた。

通翁の後、夢窓に南禅寺入住の勅請があり、いったんは受けなかったが固辞を許されず、遂に同寺第九世となった。夢窓の『南禅寺語録』を見ると「正中二年八月二十九日入院」とある。後醍醐天皇は毎月三度、宮に召されて問法になったが、花園上皇は夢窓が関東幕府方の帰依の僧であるということもあって、その禅風を好まれなかった。夢窓も南禅寺住持はもとより望むところではなく、こうしたことから翌嘉暦元年、辞して鎌倉にいたっている。

大徳寺は後伏見上皇、花園上皇によって祈願所とされたが、後醍醐天皇もまた祈願所とされた。大徳寺は持明院統と大覚寺統の両朝の祈願所となったが、この両統のそれぞれの帰依の禅僧が必ずしも両統から一致して帰依を受けるということではなかった。夢窓の場合は持明院統からの支持はなかったように思える。亀山上皇が禅林禅寺起願事において理想的な法材を広く求めて、南禅寺住持を選ぶことを定められたが、その上皇の起願通りには実際はだんだんとならなくなった。夢窓は退山に当って上堂し、その語に次のように述べている。

一片の間雲変態多し。龍に従つて暫く此の山頭に寄る。釘釘懸挂没交渉、又秋風を逐ふて別州に過ぐ。(『夢窓国師語録』)

龍はここでは勅命をいうと共に南禅寺の山号瑞龍にかけて言っているのだろう。その住持の間は「一片の間雲変態多し」ともいうべき、いろいろと時態に変化のあったことをいっている。釘釘懸挂、即ち釘づけにするのも懸け挂けるのも、どういうことになっても自分は没交渉であり、秋風を逐うて別州即ち関東に赴こうといっている。

夢窓のあと南禅寺第十世となったのは潜渓処謙である。ついで元翁本元が同第十一世となり、嵩山居中が同十二世、

明極楚俊が同第十三世となった。潜渓は円爾に、元翁は高峯に、嵩山は西澗に法をついだ。嵩山が南禅寺に住したときは元弘の変で、後醍醐天皇は隠岐に遷させられ、事変のさ中で天皇と嵩山との関係は詳らかでないが、潜渓、元翁、それに明極のいずれも天皇の尊崇を被った。潜渓は普通国師の号を生前に特賜によって受け、元翁も仏徳禅師、嵩山もまた大本禅師の号を受けた。

明極は元よりの来朝僧で元徳元年竺僊梵僊等を伴って来朝した。大宰府より京都に入り、ついで鎌倉にあったが、再び京都に入って建仁寺に止ったとき、詔によって参内し、天皇の下問に答え、仏日焔慧禅師の号を受けた。すでに建長寺住持となっていたが、元弘三年北条氏が亡んで、勅によって建長寺から南禅寺に迎えられた。かつて明極は天皇の御相をみて、兵革のため皇位を遜れられていても「後に必らず践祚されん」(『明極大和尚塔銘』)と奏したという。建武元年(一三三四)明極の住山をもって南禅寺を五山第一位とされた。この年天皇は隠岐から出雲に帰られ、船上山に出雲雲樹寺の孤峰覚明を召された。孤峰は亀山上皇に禅要を説き、法燈禅師の号を受けた紀伊由良西方寺(興国寺)開山心地房覚心の法嗣である。後醍醐天皇は元弘三年京都に還幸になった後孤峰を召され、勅書して国済国師の号を授けられた。後村上天皇は殊の外この孤峰に帰依され、皇后、太子共に受戒され、三光国師の号を加賜になった。

南禅寺が五山第一位とされたとき、ついで大徳寺もまた南禅寺の格に列された。後醍醐天皇が大徳寺宗峰に対して正燈の国師号を加賜されたのは、大徳寺が南禅寺の格に列せられた前後のことであろう。

後醍醐天皇の信仰はもともと密教であったが、禅に深く傾倒されたことは上に述べてきたごとくである。ところで天皇の一方ならぬ帰依を受けたものは夢窓であったろう。

夢窓は南禅寺に住するよう詔を受けても初めはこれを受けなかった。この人は世事との交渉を断って門を閉じ客を謝し、専ら修行につとめることを望んだ。美濃の虎渓の一庵、土佐の汲江庵、三浦の泊船庵、上総の退耕庵などにのがれ住したのもそのためである。しかし望みはこれに反して勅請によってあるいは強請によって南禅寺に、ついで浄

智寺、円覚寺に住し、また嵯峨に天龍寺を開いて住することになり、瑞泉寺・恵林寺などの諸寺を営み、臨川寺を管して住することにもなった。元弘三年明極がまだ南禅寺に迎えられない前であったが、天皇は宸翰をもって「天下一統の最初、王法仏法再び昌んなるの時節、旁相看の志深く、必らず必らず参洛せしめ給ふ可きなり」と足利尊氏をして夢窓を召さしめられた。天下一統の最初に当って天皇はまず夢窓と相看することを願われた。夢窓が京都に入ると天皇は臨川寺に迎え入れしめられた。臨川寺はもと亀山上皇の離宮であったが、これを禅寺として管せしめられた。

建武元年九月、天皇は夢窓に禅戒を受けて弟子の礼を取られ、翌十月には夢窓は詔によって再び南禅寺に任せざるを得なかった。老病を理由に固辞したが、「仏法の隆賛はその人に係る、若し師固辞せば朕亦これを如何ともする無し」(『夢窓国師年譜』)とまで仰せを被っては夢窓はどうすることもできなかった。この年十一月天皇は南禅寺に臨幸されて一宿になった。

南禅寺入住は詔によったことから正中二年の場合も勅黄があったが、建武元年の場合ももちろんそれがあった。勅黄とは虫の食わない黄紙を以ってされた勅書のことであるが、一般に勅書のことをいう。法堂においてこの勅書を捧じて入寺の儀式を行うのである。その勅黄の語に「皇祚の一統も也た此の印子に由り、祖宗の中興も也た此の印子に由る。将に謂へり今日始めて流行す」(『再住南禅寺語録』)とあった。天下一統の最初にまず夢窓に相看を願われた天皇は、皇祚の一統をまず夢窓のこの南禅寺入寺に際して歓ばれたのであり、併せて夢窓によって南禅寺に祖宗の中興のなったことを歓ばれたのである。此の印子の印は心印の印であろうが、禅のさとりを現わす印である。具体的には夢窓によって得られたさとりを指そう。「将に謂へり今日始めて流行す」とは入寺の今日にその歓びの実現したことを言われたものと思われる。

この日、即ちそれは同年十月十日のことであったが、夢窓は陞座祝香して次のように語を唱えた。

今上皇帝、聖躬万歳万万歳を祝厳す、陛下、恭しく願くは武を建て文を掲げ、駿功を万世に播して抜せず、禅を

明極楚俊が同第十三世となった。潜渓は円爾に、元翁は高峯に、嵩山は西澗に法をついだ。嵩山が南禅寺に住したときは元弘の変で、後醍醐天皇は隠岐に遷させられ、事変のさ中で天皇と嵩山との関係は詳らかでないが、潜渓、元翁、それに明極のいずれも天皇の尊崇を被った。潜渓は普通国師の号を生前に特賜によって受け、元翁も仏徳禅師、嵩山もまた大本禅師の号を受けた。

明極は元よりの来朝僧で元徳元年竺僊梵僊等を伴って来朝した。大宰府より京都に入り、ついで鎌倉にあったが、再び京都に入って建仁寺に止ったとき、詔によって参内し、天皇の下問に答え、仏日焰慧禅師の号を受けた。すでに建長寺住持となっていたが、元弘三年北条氏が亡んで、勅によって建長寺から南禅寺に迎えられた。かつて明極は天皇の御相をみて、兵革のため皇位を遜(のが)れられていても「後に必らず践祚されん」(『明極大和尚塔銘』)と奏したという。建武元年(一三三四)明極の住山をもって南禅寺を五山第一位とされた。この年天皇は隠岐から出雲に帰られ、船上山に出雲雲樹寺の孤峰覚明を召された。孤峰は亀山上皇に禅要を説き、法燈禅師の号を受けた紀伊由良西方寺(興国寺)開山心地房覚心の法嗣である。後醍醐天皇は元弘三年京都に還幸になった後孤峰を召され、勅書して国済国師の号を授けられた。後村上天皇は殊の外この孤峰に帰依され、皇后、太子共に受戒され、三光国師の号を加賜になった。

南禅寺が五山第一位とされたとき、ついで大徳寺もまた南禅寺の格に列された。後醍醐天皇が大徳寺宗峰に対して正燈の国師号を加賜されたのは、大徳寺が南禅寺の格に列せられた前後のことであろう。

後醍醐天皇の信仰はもともと密教であったが、禅に深く傾倒されたことは上に述べてきたごとくである。ところで天皇の一方ならぬ帰依を受けたものは夢窓であったろう。

夢窓は南禅寺に住するよう詔を受けても初めはこれを受けなかった。この人は世事との交渉を断って門を閉じ客を謝し、専ら修行につとめることを望んだ。美濃の虎渓の一庵、土佐の汲江庵、三浦の泊船庵、上総の退耕庵などにのがれ住したのもそのためである。しかし望みはこれに反して勅請によってあるいは強請によって南禅寺に、ついで浄

智寺、円覚寺に住し、また嵯峨に天龍寺を開いて住することになり、瑞泉寺・恵林寺などの諸寺を営み、臨川寺を管して住することにもなった。元弘三年明極がまだ南禅寺に迎えられない前であったが、天皇は宸翰をもって「天下一統の最初、王法仏法再び昌んなるの時節、旁相看の志深く、必らず必らず参洛せしめ給ふ可きなり」と足利尊氏をして夢窓を召さしめられた。天下一統の最初に当って天皇はまず夢窓と相看することを願われた。夢窓が京都に入ると天皇は臨川寺に迎え入れしめられた。臨川寺はもと亀山上皇の離宮であったが、これを禅寺として管せしめられた。

建武元年九月、天皇は夢窓に禅戒を受けて弟子の礼を取られ、翌十月には夢窓は詔によって再び南禅寺に住せざるを得なかった。老病を理由に固辞したが、「仏法の隆替はその人に係る、若し師固辞せば朕亦これを如何ともする無し」(『夢窓国師年譜』)とまで仰せを被っては夢窓はどうすることもできなかった。この年十一月天皇は南禅寺に臨幸されて一宿になった。

南禅寺入住は詔によったことから正中二年の場合も勅黄があったが、建武元年の場合ももちろんそれがあった。勅黄とは虫の食わない黄紙を以ってされた勅書のことであるが、一般に勅書のことをいう。法堂においてこの勅書を捧じて入寺の儀式を行うのである。その勅黄の語に「皇祚の一統も也た此の印子に由り、祖宗の中興も也た此の印子に由る。将に謂へり今日始めて流行す」(『再住南禅寺語録』)とあった。天下一統の最初にまず夢窓に相看を願われた天皇は、皇祚の一統をまず夢窓のこの南禅寺入寺に際して歓ばれたのであり、併せて夢窓によって南禅寺に祖宗の中興のなったことを歓ばれたのである。此の印子の印は心印の印であろうが、禅のさとりを現わす印である。具体的には夢窓によって得られたさとりを指そう。「将に謂へり今日始めて流行す」とは入寺の今日にその歓びの実現したことを言われたものと思われる。

この日、即ちそれは同年十月十日のことであったが、夢窓は陞座祝香して次のように語を唱えた。

今上皇帝、聖躬万歳万万歳を祝厳す、陛下、恭しく願くは武を建て文を掲げ、駿功を万世に播して抜せず、禅を

興し教を輔し、鴻業を未来の無窮に伝へたまはんことを。

建武の年がただに武を建てるのみでなく、文を掲げるものでなくてはならないとし、鴻業を未来無窮に伝えるためには禅を興し、教を輔されんことを祈っている。たしかに夢窓は天皇の心の師であったと思われる。

同二年十月、臨川寺を勅願寺とし、夢窓を開山として国師号を特賜された。そしてこの寺をもって臨済禅師の宗風を恢弘し、この寺の法流が受けつがれて門葉が相続するようにと仰せられた。

翌三年、足利尊氏直義の軍が京都に入り、兵乱となって夢窓は南禅寺を退いて臨川寺に移った。たまたま建仁寺住持の席が空いていて住することを請われたが、もとより赴く意志はなかった。代ってその席についたのが嵩山居中であったであろう。

この年尊氏は持明院統の光明天皇を擁立し、二条高倉に幕府を開いた。ここに北朝が成立して、これによって皇統は南北二朝となった。尊氏は征夷大将軍に任ぜられており、かねてから尊氏の帰依を得ていた夢窓は両朝が分立したなかに立って苦慮した。夢窓は臨川寺にあって閉居している途はなかったであろう。明極楚俊はこの年、建仁寺方丈に寂し、翌年には宗峰妙超が大徳寺に寂した。大徳寺は花園上皇の院宣によって徹翁義亨が第二世となって入寺した。

暦応二年（一三三九）三月、夢窓は臨川寺を退こうとして家訓を書いた。それが臨川家訓である。臨川寺の住持は自分の後は器を選んで任じ、もし門弟のなかにその器のものがなかったら他門からその人を選んでもよいとしていることは、夢窓という人の度量の大きかったことを示している。家訓の要旨は一口にいえば、規矩を厳にしなくてはならぬということである。

夢窓は臨川寺から、教寺を改めて禅寺とした西方寺に移り、ついで新建の霊亀山天龍資聖禅寺に住した。天龍寺は後醍醐天皇の旧皇居亀山殿の趾に、尊氏直義がこれより先、延元四年（一三三九）に吉野に崩御になった天皇の冥福を祈り、光厳上皇に奏して建てた寺である。霊亀山の山号は亀山殿に由来しよう。寺は貞和元年（一三四五）に至る六年

の間に山門、法堂、方丈等ことごとく完備し、その落成の慶讃供養に先だって天皇の七周忌を営んだ。光厳上皇は臨幸になり、夢窓は上皇のために陞座説法をした。尊氏は上皇に扈従した。同二年にも上皇は臨幸になり、その際の臨幸の模様は夢窓によってしたためられ、臨幸私記として遺っている。この年、夢窓は天龍寺住持を法嗣の無極志玄に譲って雲居庵に退いた。時に夢窓七十二歳のことである。無極は順徳天皇の子孫といわれる。同二年、光明天皇は夢窓を召されて受衣になり弟子の礼を執られて、夢窓正覚の国師号を贈られた。この年、一大学徳の人であった虎関師錬が寂した。虎関は南禅寺、東福寺共に第十五世として住した。

光厳上皇の天龍寺臨幸、尊氏直義兄弟の同寺参詣は屢々であったが、この頃花園上皇は関山慧玄に妙心寺造営を急がせられている。上皇はこの二年後に崩御になるが、ひそかに余命の幾くもないことを自知されたのであろう。

観応二年（一三五一）、後醍醐天皇十三回忌に当り、その聖忌を奉修するために無極が退いて夢窓は再び天龍寺に住した。『再住天龍資聖禅寺語録』があるが、入住に当って今上皇帝および太上天皇のために睿算万歳万々歳を陞座して祝香し、ついで足利尊氏直義兄弟のために祝香し、次のように言っている。夢窓はこの兄弟のために言うべきことは常に忘れなかった。

次に香を拈じて云く、此の香、征夷大将軍及び両副将軍の為めに、禄算を資陪し奉る、伏して願くは身宮久しく保ち、上を輔け下を撫づるの洪勲を失はず、智海弥深くして永く教を崇め、禅を興すの大願に乗ぜんことを。

（『夢窓国師語録』）

両副将軍とは直義と義詮である。義詮も夢窓からこれより先受戒している。上を輔け下を撫ずる洪勲を失ってはならぬとしている。天龍寺再住は夢窓にとっては後醍醐天皇に対する最後の法要になった。七月入住して八月には病に臥し、天龍寺を東陵永璵に譲って三会院に病を養った。しかし再び起つことができず、九月にはこの院に寂した。

後醍醐天皇よりは「夢窓」、光明天皇よりは「正覚」、光厳上皇よりは「心宗」、後光厳天皇よりは「普済」、後円融

天皇よりは「玄猷」、後花園天皇よりは「仏統」、後土御門天皇よりは「大円」の国師号を受けた。よって七朝帝師または国師と呼ばれる。かかることは全く前例がない。

夢窓は尊氏直義兄弟に勧めて天龍寺を建て後醍醐天皇に対して懺謝の意を表わさせ、南北両朝の和平を斡旋し、またこの兄弟が不和になったときは調停するなど、世俗のことに干与したことから、なかには夢窓をもって非難する者もある。このことは夢窓が多才の人であったとしても、決して俗物であったということにはならない。たしかに権勢のなかにあったが、権勢に媚びたり執したりすることはいささかもなかった。観応元年に「接官論」を書いているが、僧家が官僚を迎接するの礼は奴僕の如くであってはならないことを説いている。天皇、上皇、太后以下諸官妃の帰敬を夢窓は受けたが、師としての毅然とした態度を持した。人となりは温和であったが、高潔であり、その禅風にはやはり厳しい面があった。このことは次の遺誡を見ても知られる。

我れに三等の弟子有り。所謂る猛烈にして諸縁を放下し、専一に己事を究明する是れを上等と為す。修行純ならず雑駁にして、学を好む之れを中等と謂ふ。自ら己霊の光輝を昧して、只だ仏祖の涎唾を嗜む此れを下等と名づく。如し其れ心を外書に酔はしめ、業を文筆に立つる者此は是れ剃頭の俗人なり。以つて下等と作すに足らず。矧んや飽食安眠、放逸にして時を過す者之れを緇流と謂んや、古人喚んで衣架飯嚢と作す、既に是れ僧に非ず、我が弟子と称して寺中及び塔頭に出入することを許さず、暫時の出入すら尚以つて容さんや、何に況んや来つて掛塔を求むるをや、老僧是の如きの説を作す、博愛の慈を欠くと言ふ莫れ、只だ他の非を知り過を改めて、祖門の種草と為すに堪んことを。

門人一万三千余人、嗣法の弟子七十人を数えたというが、上等の弟子として夢窓が許したものはそのなかで決して多くはなかった。弟子のうち無極志玄、春屋妙葩、義堂周信、絶海中津、龍湫周沢等が秀でた。無極の弟子には空谷明応があって殊に現われた。これらの人々はいずれも五山派の中心をなした。臨済禅の学芸を論ずるとき夢窓の門派

を見ないわけにはいかない。

夢窓の南禅寺再住の後、同寺第十四世となったのは清拙正澄であり、第十五世となったのは虎関師錬である。清拙は嘉暦元年（一三二六）に元より博多に来朝し、建長、浄智、円覚、建仁と諸寺に住し、南禅寺に住した。禅苑の清規をただし大鑑清規を撰した。光明天皇の詔を受けて南禅寺に住したのは建武四年である。

虎関は円覚寺にあって、一山から高僧の遺事を問われ一書を編むことを決意し、元亨二年三度稿を改めて遂に『元亨釈書』三十巻を撰した。後醍醐天皇に上り、嘉せられて虎関大師と宸書して賜った。東福寺住持を経て暦応二年光明天皇の詔によって南禅寺に住した。この住持の間、足利尊氏の請いによって後醍醐天皇百日忌を修している。後村上天皇は本覚国師の号を賜った。編著書はすこぶる多く『済北集』『仏語心論』『宗門十勝論』などがあり、禅の学者であったばかりでなく、仏教の思想、歴史に広く通じ、また儒家、道家にも通じた。貞和二年（一三四六）夢窓に先だって寂した。この年また一山の法嗣、雪村友梅も寂した。

虎関のあと南禅寺第十六世となったのは来朝僧の竺仙梵仙である。竺仙は元の古林清茂の第一の弟子である。この古林下にはさきにあげた月林道皎があり、また石室善玖があり、月林、石室はともに入元して古林の法を嗣いで帰朝し、月林は梅津に長福寺を、石室は武蔵に平林寺を開いた。月林は花園上皇から明眼の宗師とまで崇められ、元の文宗からは仏慧知鑑の大師号まで贈られて尚ばれた。入元僧で元の皇帝から大師号まで受けたことはめずらしい。

竺仙は元弘二年（一三三二）浄妙寺に住し、ついで浄智寺、三浦の無量寺と住し、暦応四年（一三四一）に光厳上皇の院宣を受けて南禅寺に住した。この年竺仙は南禅寺にあって後醍醐天皇の三年忌を奉修している。上皇は寺にしばしば臨幸になって禅要を問われ、足利尊氏直義兄弟もまた参じた。この年、院宣をもって日本禅院諸山の座位を評議し、南禅寺をもって建長寺と共に五山第一位と定められた。『竺仙和尚南禅寺語録』に「朝廷本寺を昇すに天下第一刹と為す」の上堂語が見えている。竺仙は南禅寺を退いたあと、真如・建長・浄智の各寺に住し、貞和五年浄智寺楞

伽院にその生涯を終った。この人くらいそれぞれ住した寺に入寺の語録を多くのこした人はなく、また数多い偈頌をのこした人はない。さすがに大学僧であったことを示している。建長寺に住したのは貞和二年であるが、入寺しておよそ中国禅林の典礼をことごとく行ったといわれ、禅林の風儀は竺仙によって多く伝った。この人が殊に学問に秀でたことはその遺された語録を一見しただけでそれが肯かれるが、この人の指導の下に幾多の学僧が育成された。門下に好学の徒を多く出し、禅林に学芸興隆の気運がにわかにたかまった。弟子の二十五人が同時に入元するということも起った。五山文学史をひもとくとき、この人の占めた位置のまことに大きいことに気づかされる。

門下のうち大年法延、椿庭海寿が世に知られ、大年は若狭の高成寺をひらいた。椿庭は在元二十二年に達した学僧として現れた。

六　臨済禅の世俗への展開

さきに円爾門下の間において禅籍の開刻の行われたことをのべたが、鎌倉時代に元からの来朝僧に伴われて、開刻の技術者がまた来朝している。五山に開刻事業が起ったのはこうした技術者の力に負うている。その開刻事業は内典ばかりでなく、広く外典にも及んだが、禅籍に主力を注がれたことは禅林での出版であったことからすれば当然であろう。その禅籍のなかには祖師の語録の開刻ばかりでなく、『景徳伝燈録』とか『禅林類聚』のような史伝書の大がかりな出版もなされた。

この禅籍の開刻で思われることは、禅が文献として世間に解放されたことである。写本として禅籍が伝えられた場合、しばしば師匠から弟子への伝授により、秘本的な性格を帯びたが、開刻となると自からそうした性格を一変することになった。五山のすぐれた学僧のもとにその訓育を受けた俊才が続々と現われ、開刻された禅籍を読み得る人口

が増大して行くにつれ、それぞれの禅籍に対する自由解釈もまた起った。それが室町時代になると禅籍の講説が行われるようになり、抄物の成立となった。抄物は仮名講説であり、漢文体のものよりはるかに読み易く、理解し易く、この抄物の出現によって禅は世間へさらに解放された。抄物を最初に著わしたのは不二道人岐陽方秀であるといわれ、その抄に『碧岩録不二抄』がある。岐陽は東福寺第八十世となり、応永三十一年（一四二四）に寂した。

鎌倉時代の祖師の語録を披いて驚くことは女性の禅への帰信者の少なくなかったことである。この時代に禅の仮名法語が書かれて、ことに女性の禅への帰信を容易にしたと思われる。祖師の語録類が漢文体であり、しかもそれが俗語を混じた文体であったとすると、知識人であってもその理解は難渋であったろうが、それが仮名書きでのべられているとなると、それを読み理解し得るものは明らかにふえる。それは女性ばかりのことではなかったであろう。五山の文学は漢文学であったが、五山によって禅が文献として世間に解放されたことが、やがてその文献をより多くの人のより多く理解できるものとして、仮名まじりの漢文体のものの成立を促した。室町時代になると仮名書きの『論語』が現われるくらいであり、禅の仮名法語もまた多く現われた。

もっとも禅籍を読みものとして理解することは、その読書人口の増大を見たとしてもそれがただちに禅が一般化したとはいえなかろう。禅が実参実修でなければならないとすると、それは知識としての禅のひろまりでしかないかも知れない。問題は実参実修による一個半個か、より多くの知的理解者かにかかわってくるが、鎌倉の新興仏教のなかに起った信仰人口の量のもつ重要性は、仏教の各宗派が教団を形成し維持し、また発展させていくためにはその後加わりこそすれ、減ずることはなかった。五山の文学が貴族的なものであったことは確かであるが、その五山からも一般のより多い禅の理解をねらった仮名講説が起ってきている。それは禅の理解の量化といってよかろうが、この量化がいつに民衆化であると考えられる。臨済宗は皇室への接近、鎌倉幕府の支持によって立宗の地盤を固め、鎌倉幕府滅亡の後は足利氏によってまた支持されたが、一宗の支持はしだいにそれだけでは困難となった。それは限られた有

力者が質としてもったその質の限界でもある。質の限界は師匠が弟子を訓育するに一個半個をもってしたこととの両方から起った。こうした点、室町時代後期になると臨済宗は大きな転換期にぶつかった。

この転換期に現れたのが一休宗純である。一休は後小松天皇の皇子と云われるが、成長期にあっては皇子らしい処遇は全く受けなかった。晩年大徳寺に迎えられたが入住と同時に退住を行い、名目だけ大徳寺第四十八世をついだが、事実上住することはなかった。享徳二年（一四五三）大徳寺は焼け、応仁の乱に重ねてまた焼け、その堂宇の再建につくしたがこの寺に留ることを欲しなかった。かつては道心のあるものが寺にいたが今は逆で、無道心の贋知識ばかりが寺に入っていると難じた一休は、大徳寺のような大刹に住するより寺の外にあることをむしろ望んだ。寺の外にあったことはそれだけまた自由の身であったことであり、一休ほど自由に振舞った人はなく、その行動はしばしば奇狂でさえあった。僧衣に木剣を帯して市中を濶歩したり、酒肆淫坊にも足を向けて憚らなかった。後に伝えられているように機智に富んだ一休としてどれだけ庶民の間に親しまれたかは詳かではないとしても、この人の行動が寺を離れた俗世間のなかにあったことは確かであり、民衆と接触をもったことは確かである。一休の周囲には多くの信従者がいたがその誰をも自分の弟子として認めなかった。そのことは自分の禅は自分一人のみのものであるという主張にもよったのであろうが、禅がすぐれた弟子の一個半個のみによるのでなく、多くの民衆を掴むことの大切なことをこの人は認識し、その信念を実践したようにも思える。この人は初めは五山にあって教養をつんだだけに、その教養の深さは『狂雲集』、『自誡集』のような詩文集に示されている。しかしその教養が五山におけるような高雅なものとしてではなく、そこにはこの人の赤裸々の人間が現わされていて一種の醜悪さがあり、その詩は自由詩を思わせるものがあり、五山の詩臭を全く脱している。大徳寺はこれより先、永享三年（一四三一）に官寺から除かれており、五山でも十刹でもなかった。その点、五山の臭味は寺自体のうちにもなくなっていたかも知れない。一休にはまた仮名法語のあったことを伝えており、狂歌もまた伝わっている。書画の遺存しているものが少なくないことからすると、興にま

かせてよくかきもしたであろうことが知られる。ともかく多才多芸の人であり、しかもそのいずれも余技を越えていた。世俗のなかにあってこの人くらい広い行動の範囲をもったものもない。禅はこういう人によって幅広いひろがりをもった。この一休は文明十三年（一四八一）に庵居の地、薪の酬恩庵に寂した。

この一休は華叟宗曇の弟子であるが、兄弟子に養叟宗頤がある。この養叟とは一休は反目したが、養叟は堺の商人の間に禅をひろめることにつとめた。大徳寺が堺に有力な檀越をもつようになったのは養叟の開拓にかかった。一休は養叟が商人等に仮名をつけた禅の公案を与えて得法させ、禅のさとりの安売りをしたとして、養叟を非難しているが、それを安売りと見るか、禅のやさしい解説につとめたと見るかは見解の相違であろう。養叟は一休からの人権蹂躙とも思われるはなはだしい罵言にも全く反論することがなかった。養叟には養叟の信念があったからこそ反論に出でなかったのであろう。養叟は大徳寺第二十世として住し、門下に春浦宗熙を出し、この法系からは人材を輩出するに至っている。一休は大徳寺のなかを出て禅の民衆化につとめたが、養叟は大徳寺のなかにあってその民衆化につとめたと見てよかろう。養叟は後花園天皇より宗慧大照の禅師号を受け、長禄二年（一四五八）に逝いた。

ここに春浦の後、その法系がどのような発展をなしたかを一言しておくと、その弟子に陽峯宗韶と実伝宗真との二人のすぐれた法嗣を出し、特に実伝の法系は栄え、実伝の弟子古岳宗亘は北派を、東渓宗牧は南派を形成し、天文から永禄にかけて武将のこの両派の禅僧に帰依するものが多かった。武将の帰依によって大徳寺の塔頭が相次いで建てられ、文禄元年までには十四の塔頭の建立を見た。天正十一年（一五八三）豊臣秀吉は信長のために塔頭捴見院を建て古渓宗陳を開山とした。古渓は古岳―大林―笑嶺と嗣承された笑嶺の弟子であり、古渓は秀吉、秀長、黒田長政、浅野幸長などの帰依をうけ、また千利休の帰依を受けた。利休の号は古渓から受けた居士号である。ついでであるからいっておくが、茶祖と称せられる村田珠光は一休に参禅し、珠光の弟子宗悟は古岳に、宗悟に学んだ武野紹鷗は古岳と古岳の法嗣大林に参禅し、紹鷗をついだ利休は古渓の外に大林およびその法嗣笑嶺にも参禅した。大徳寺の禅が茶

道と結びついて茶禅一味の道を発展させたことも、禅の世俗への一進出とみなされる。

仮名法語は早くには円爾にあるが、歿年の上からいってこの円爾に遅れること百余年に、二人のすぐれた仮名法語の作者が出でた。それは抜隊得勝と月菴宗光とである。抜隊は塩山向岳寺の開山となり、月菴は黒川大明寺の開山となった。抜隊は孤峯覚明の法嗣であるが、月菴もまたこの孤峯に参じ、孤峯から「我三十年、人の為めにして未だ此のごとき機に遇はず」(『月菴和尚行実』)と歎賞せられた人である。法を南浦紹明の三代の孫大虫に嗣いだ。共に孤峯に参じたこの二人が揃って仮名法語の傑作をのこしたことは奇しき因縁である。抜隊には『塩山仮名法語』と『塩山和泥合水集』があり、月菴には『月菴和尚法語』がある。抜隊は至徳四年（一三八七）に寂したが、『塩山和泥合水集』はその前年に出版になっている。『塩山仮名法語』と『月菴和尚法語』とは誰々に与えるとか、示すとか、答えるとかといった法語の集められたものであり、その編集と刊行の年時は明かでないが、『塩山和泥合水集』が抜隊の在世中に刊行になっていることから想像すると、二書ともその刊行はともかくとしてその編集は在世中か、あるいは歿年をあまり隔てない時代であったであろう。『塩山和泥合水集』は仮名法語としては長編のものであり、この開版は簡単なものではなかったであろうが、それが出版になったことは、仮名書きの理解し易しい禅書が人々の間に要求されていた現れでなくてはならない。してみると『塩山仮名法語』にしても、『月菴和尚法語』にしてもまたその要求にこたえるものであったであろう。

『塩山和泥合水集』の冒頭は「俗人来問、禅門には教の外に別につたへて、文字をたてずといへども、師をたづね道をとふこと、教家よりもはなはだし、いづれのところをか教のほかと云はん」に始っており、それについての答えがあり、以下問答体になっているが、この集が俗人の来問に答えたものであることは、それが実際に来問したものに対しての答えであったか、それともそうした形が文体として取られたかどうかは別として、在俗者にこれを読ませようとの意図のもとに編集され、刊行されたものであることがわかる。『月菴和尚法語』には「在家女人に示す」という

法語が含まれているが、この法語が編集されたときには在俗者のなかには、在家の女人もこの法語の読者の対象であったことが知られる。この月菴の法語も抜隊の法語に劣らない名文であり、読む文章として初めから書かれていることは間違いない。『蔭涼軒日録』、長禄四年十二月九日の条に将軍足利義政は夢窓の『谷響集』等と共に月菴の法語を殿に徴している。義政もこの法語を読んだのだろう。

名文であった抜隊、月菴の法語は江戸時代になって出版が盛んになるとたびたび開板になったが、室町時代にこれらの法語が筆写を繰返えされたであろうことは、後にたびたびの開板となったことからも推測できる。禅が在俗者の間に滲透して行ったについては、仮名法語が想像以上の役割を果しているように思える。

歿年からいうと、抜隊、月菴のおよそ百年のあとに前記の一休が出ている。円爾によって「日本禅門ノ繁昌コレヨリ事ヲコレリ」（『沙石集』）といわれたが、その禅が在俗のなかにひろがりをもつにいたったのは、円爾から抜隊、月菴までが百余年、その抜隊、月菴から一休までがおよそ百年とすると、併せて二百年を要したことになる。

一休に及んで注意されなくてはならぬことは、その法語にユーモアをもったことである。いわゆる一休の法語といわれるもののなかにはあやしいものもないではないが『骸骨』は康正三年（一四五七）の奥書があり、室町時代の刻本もあって一休作として全く疑いがない。『骸骨』の書名がすでに奇抜であるが、この本は骸骨の絵入り本であり、読む本に併せて見る本であることがねらわれている。骸骨を登場させて読者に世の無常を痛感させ、求道心を喚起させようとするのがこの書の趣旨であったろうが、この一書の構想の上にも文章の上にもユーモアがあり、その趣旨を読むものをしてまず好奇心から引入れて理解させようとしている。読者の対象はもとより在俗者である。このなかで「或る人申されける」として、

いにしへは道心をおこす人は寺に入りしが、今はみな寺をいづるなり、見ればぼうずちしきもなく、坐禅をものうく思ひ、工夫をなさずして道具をたしなみ、坐敷をかざり、我慢多くして、ただころもをきたるを名聞にして、

ころもはきたるとも、ただとりかへたる在家なるべし……。

といっている。一休は禅を出家教団のなかから公開しようとしている。『仏鬼軍』も絵入り本の仮名法語であるが、『二人比丘尼』、『あみだはだか物語』、『水かゝみ』とか、とにかく書名からしてこの人の法語には風変りなものが多い。奇狂な言行のあった一休にこういう書名があったとしても不思議ではないが、一休は明らかにまず書名によって読者に読書欲を起させようとはかっている。禅の文書伝道が効果を意識的に考え始めたのはおそらくこの一休頃からではないかと思われる。『水かゝみ』なども広くよまれた。

この一休と同時代に妙心寺に雪江(せっこう)宗深が現れ、細川勝元、政元の父子等の外護を受けて妙心寺再建につくしている。妙心寺は応永六年(一三九九)大内義弘が泉南にあって幕府に抗したとき、その軍に時の妙心寺住職拙堂宗朴が加わったことから足利氏の激怒を買い、寺領を没取されてほとんど中絶の状態が永く続いていた。その後漸く復興が成ったがそれもつかの間で応仁の大乱でまた寺門は焦土と化した。雪江はその再建に当った。雪江は伽藍の造営をなしとげたばかりでなく、弟子に景川宗隆、悟渓宗頓、特芳禅傑、東陽英朝の四哲を出し、この四哲が四派を形成して妙心寺の法燈の隆盛をもたらすもととなった。応仁の大乱以後、五山が衰頽を辿っていったのとは逆に妙心寺の発展となるのであるが、妙心寺の勢力の発展の原因は地方に教線を拡大していったことである。この点、五山が中央以外に勢力を延ばすことがなかったのと異った。妙心寺が地方に教線を拡大していったのは応永頃に始っているが、伝道の地域対象が地方に向けられたことは、より易しい教えを多くの人々に説き聞かすという伝道の方法とならぶ、もう一つの重大な伝道の課題であったであろう。またそれは限られた中央の地域に対しての地方の広い地域がその対象とされたことは、量化ということに無縁の課題ではなかったであろう。

仮名法語の出版による伝道は地方に読者をもつことによって、ひろがり得る可能性はあったが、出版が中央で行われ、出版されたものが地方に行きわたるにはまだまだ困難であったとすると、出版の効果は何としても伝道者が地方

に住みついて、いわば足で教化に当った効果には及ばなかったであろう。地方でも出版が行われるようになるが、それでも書物を通じてよりは足での教化が遥かに実績をあげたことは争えない。一休に見るようなユーモアを混えた法語が広く歓迎されたといっても、一休のあとその後継者が相次いで出るのでなかったら、一休がどのように偉大であったとしても一人の力には自から限りがあったであろう。その点、妙心寺の禅が地方に足で固めていった地盤は江戸時代になるともはや、不動のものとなった。

日本臨済宗をいうとき応・燈・関とならぶ系譜の禅が必らず挙げられるが、応・燈即ち大応国師南浦紹明から大燈国師宗峯妙超への師資の嗣承は直系であるにしても、燈・関即ち大燈国師から関山慧玄は必らずしも直系ではない。大燈国師の後を受けて大徳寺第二世となったのは徹翁義亨であり、国師の禅の直系は徹翁にあるといわねばならない。それが応・燈・関となるのは妙心寺に愚堂東寔（ぐどうとうしょく）が出で、愚堂―無難―正受と続いて、そのあとに白隠が現われたことによって関山派の禅が徹翁派の禅を圧倒することになり、関山派から何時とはなしに主張されたことが応・燈・関の系譜となった。この系譜は五山派に対してはいうに及ばず、大徳寺に対しても妙心寺が勢力の上に優位を占めたとき、初めていわれるようになった。妙心寺は東陽英朝が明応八年（一四九九）に初めて綸命を奉じて入住してから、綸旨を受けて入寺する寺となったが、それでも大徳寺は妙心寺を末寺とみなした。事実妙心寺が大徳寺から末寺の扱いを受けたのは寛永の頃まで続いた。

応仁の大乱後、五山派の禅にかわって臨済宗の勢力を占めたのはまた大徳寺でもある。その大徳寺の勢力は妙心寺に白隠が出るまでは続いた。大徳寺は笑嶺の弟子にさきにあげた古渓より先輩に当る春屋宗園、一凍紹滴があったが、春屋門下から江月宗玩、玉室宗珀が、一凍門下から沢庵宗彭が出て、大徳寺の禅は栄えた。ことに沢庵は後水尾上皇からも将軍家光からも帰依を受けた実力者であり、大徳寺の伽藍の復興につくすと共に、大燈国師から徹翁に嗣がれた大徳寺直系の禅を位置づけた。また幕府の寺院政策に対しても敢然と大徳寺の自主性を主張した。元和元年（一六

一五）に幕府が大徳・妙心寺に下した法度にもたてついて、僧録司の支配からついに脱した。ちなみに僧録司には南禅寺を応仁の大乱で焼失したあと、中興につくした金池院崇伝が同五年になっていた。崇伝はこの職にあって五山十刹の出世についての実権を掌握していた。

沢庵、玉室、江月はともに文化人であったが、就中沢庵のその文化活動は多角であり、その豊かな才能をもってして幅広い活動をしている。仮名法語にも『東海夜話』をはじめとして、『不動智神妙録』など数篇がある。文章を巧にしてその法語は立派な禅文学をなしている。また和歌、紀行文もよくし、漢詩文にかけても一家をなした。大徳寺の系統にあって仮名法語を多くのこした人と云えば一休とこの沢庵であるが、沢庵はくしくも一休と同じように自分の法嗣を作らなかった。また勅諡号を受けようとしなかったことも一休と同じである。沢庵は自から野僧をもって任じ、極力権力の世界から脱れようとはかった。

一休が『骸骨』のなかで坐禅をものうく思って工夫もせず、道具をたしなんで坐敷を飾ることばかりするようになった出家者を非難したことを前にあげたが、こうした風潮は大徳寺に早くから起り、またそれが続いていて沢庵の頃にもなくはなかった。ことに茶が禅と結びついて、茶道具の鑑賞が行われるようになると、そうなる傾向が自然と生じた。沢庵は茶道具の目効でもあり、茶器の名を題としてよんだものに『茶器詩歌』があったくらいであるが、茶道具を愛したけれども婬することがなかった。ある場合は茶が道具茶になることを厳しく批判さえしている。しかし沢庵の後、大徳寺の禅は茶との交渉を重ねて一種の文化禅を形成するようになった。そこには道具の美的鑑賞の追求が深まった。大徳寺の禅が茶との交渉を重ねていったことは茶を通じての世俗への結合ではあったが、それは民衆との結びつきというよりは、民衆のうちの高尚な階級との結びつきであったであろう。また地域的にいえば京都とか、堺とかを中心とした結合であったであろう。

沢庵の頃までは大応門派は大燈から徹翁へと系譜づけられ、沢庵は徹翁を吾が門の宗祖と呼んだが、沢庵歿して大

徳寺がしだいに文化禅を形成する途を辿ったとき、妙心寺は大徳寺に対して位次を等しくした以上に、大応門派の直流の禅は大徳寺にはなくて、妙心寺にこそあるとする優位を主張するようになった。大徳寺の寺は徹翁が嗣ぎ、禅は妙心寺の関山が嗣いだと称するようになった。

沢庵の頃、鎌倉五山も衰頽していたことは沢庵の『鎌倉遊覧記』に見られる通りであり、五山第一の建長寺塔頭、正統庵は仏国国師高峯顕日の塔所であるが、「正統庵は夕に扉をとぢ、人住まざれば、夜はけだもののすみかとなると見えたり」(『鎌倉遊覧記』)という有様であり、五山第四の浄智寺の荒廃ぶりを見て慨いて、「天下の五岳などかくの如くなり果ぬる事やあると嘆息やみがたし」(同)と記している。鎌倉五山の衰頽はこの記によって推して知るべきである。

沢庵が大徳・妙心寺に下した法度にたてついたのは、寛永五年玉室の弟子正隠が幕府の認可のないまま大徳寺入寺を行ったことによって起った事件であるが、沢庵は後水尾天皇の勅定による入住の正当性を唱えて、元和の法度に服しなかった。同六年法度に従わないことから罪に問われて玉室等と共に流罪となったが、沢庵は出羽の上ノ山に謫された。

この頃、妙心寺には愚堂東寔(ぐどうとうしょく)があった。沢庵は正保二年(一六四五)に寂したが、この愚堂は寛文元年(一六六一)まで生きて妙心寺発展の基盤を礎いた。大徳寺が沢庵という中心人物を失ったときに妙心寺は愚堂を得、その下に後継者もまた得た。愚堂は四度び妙心寺に住し、後水尾上皇の帰依を受け、仙院にあって禅要を説くことしばしばであったが、その栄誉にもまして愚堂の偉大であったことは、この人が足の伝道者であったことである。妙心寺に住すること三たびまでは一住一年であり、妙心寺を退くとほとんど一所に留ることがなく各地を巡って化縁を垂れ、新たに寺を建てたり、また廃寺を興した。その足跡は関東から北陸にかけ、また九州にまで達した。寂する二年前、即ち万治二年は妙心寺開山関山の三百年忌に当り、四たび妙心寺に迎えられて大斎会(さい)を行ったが、その斎会の預修に次のような拈香(ねんこう)の語を唱えたことが知られている。

二十四流日本の禅、惜しいかな大半その伝を失う、関山幸に児孫在る有り、続焰聯芳三百年。と。日本に伝わった禅の系譜は二十四流に及んだが、惜しいかなその大半は亡びた。ただ幸に妙心寺における関山の法燈は三百年にわたって脈々と伝わって盛大であるというのである。「関山幸に児孫在る有り」の一句はもとは「関山幸に愚堂在る有り」とあったと伝えられるが、関山下の法燈を盛んにしたのは実際愚堂であった。「愚堂在る有り」といっても過言ではなかろう。嗣法の弟子十余人があるが在俗者の弟子もまた多かった。嗣法の弟子として現われたものに至道無難のほかに、一絲文守、梅天無明等があり、在俗の弟子のなかには諸侯をはじめ藩士、儒者、医者などがあり、また異色の参徒に武人禅者鈴木正三がある。

愚堂は著書を遺そうとしなかった人であり、遺っているものは門人の手によって集められた『宝鑑録』のみであるが、東陽英朝の『宗門正燈録』や元の道泰等の集録した『禅林類聚』を刊行している。禅籍の流布に少なからず関心をもっていたと思われる。東陽は前述の雪江下の四哲の一人であり、愚堂はこの東陽下七世の孫である。愚堂が仮名法語をもって禅を説いたことは知られないが、無難、一絲、梅天の法嗣にはいずれも仮名法語があり、仮名書き説法の重要性を愚堂はこれらの法嗣に平素説くところがあったのではあるまいか。愚堂は寂した翌歳、後水尾上皇より大円宝鑑の国師号を勅諡された。なお、愚堂とならんでこの時代にあって妙心寺に重きをなした人に大愚宗築がある。やはり足で禅を各地に弘めた人である。

愚堂の法系は至道無難——正受慧端と嗣承され、正受の下に白隠慧鶴を出だすが、白隠を出だし得たのは愚堂あってのことである。

至道無難と正受慧端とは共に生涯を黒衣の庵主に終った点、特異な存在である。この二庵主は地位も名誉も望むことなく、いちずに求道の生活を送った。永正六年（一五〇八）妙心寺は後柏原天皇の紫衣勅許の綸旨を受けたが、この綸旨は妙心寺に取っては重大な綸旨であったろうけれども、二庵主に取っては無価値のものに等しかった。一般に至

道無難は無難、正受慧端は正受老人と呼ぶ慣しとなっているが、無難が愚堂に従って出家したのは五十歳を越えていた。出家する前、愚堂に参禅すること三十四年の長きにわたったというから、この人は居士禅者と見た方が当っているかも知れない。居士禅者であったことから出家者に対して厳しい眼をもった。修行を遂げないようなものはよろしく還俗すべきであり、出家したら死人の皮を剝いで世を渡るようなことはしてはならないと誡めた。「我庵門徒中に法度之事」の第一条に、「坊主は天地の大極悪也、所作無くして渡世す、大盗人也」(『即心記』)とさえいっている。無難は仮名書きの字を能くし、仮名で法語を書いて請わるるままに人に与えたが、特にその法語をまとめたものに『即心記』と『自性記』がある。共に在世中に刊行になっている。無難は延宝四年(一六七六)に庵居した至道庵に生涯を終ったが、歿後にもこの二書が刊行になっている。「坊主は天地の大極悪也」といった書が版を重ねて出ていることは、禅界と言わず広く仏教界に革新的な思想が迎えられていたことを示そう。無難は優美な仮名の書をのこしていて、決して性格的には烈しい人ではなかったらしいが、芯の強い信念の人であったことは著書に現れた思想がそれを証している。『至道無難禅師行録』によると僧尼士女および侯卿貴婦人の親しく誨励を受け、道に入るものが多かったとしている。教化の足跡はほとんど江戸に限られたが、江戸の市中にこのような枯淡な禅者があったことは、影響するところ決して市中にとどまらなかった。大きくいえばこの一庵主が江戸という政治の中心にあって日本の禅界の方向を変えるもとをなしたとも見られよう。嗣法の弟子は正受老人を初めとしていずれもまた庵主として生涯を終っている。禅は五山十刹にも大徳・妙心寺にもなく、市井の一庵のなかにこそあるということになった。

正受老人もまた枯淡に徹した禅者であり、無難から江戸に東北庵が成った時、住するようにいわれると遁れて郷里の信州飯山の一庵に隠れた。「偶成」と題した一偈の一句に「生は本より貧に慣れて貧も貧ならず」とよんでいるように庵の生活は貧のどん底にあったが、打坐につぐに打坐をもってし、常に坐禅する側に錐を置いて睡気が襲えば股にこれを刺したといわれる。武家の出身であったことから武術に心得もあり、気性に烈しいところがあって坐禅にも勇

猛なところがあった。在家の修行者が近づくには厳しかったが、出家者が近づくこともまた容易ではなかった。無難が市井の一庵主であったことに対すると、正受老人は山中の一庵主であったといえよう。禅が本当に市井のなかの禅であるためには百八十度的に逆行して山中に入らなくては、その効果を果し得ない場合がある。真の聖賢は山に入ることによってますます世に出るといわれるが、禅の場合もそうである。無難の市井の禅が次の世代によって荷われなくてはならないことは、山中の禅をふまえることである。この正受老人にきわめて短期間であったが白隠が師事して得たことは、これからの庵が市井の禅と山中の禅との二面をもたなくてはならぬということであったろう。老人は享保六年(一七二一)山中での寂しい一生を閉じたが、弟子白隠を得たことはこの人の生涯に悔いはなかったはずである。

無難のやや後輩に当り、愚堂にかつて参じたものに盤珪永琢(ばんけいようたく)があるが、禅を足で弘めた人としては後の白隠も及ばないかも知れない。行化の地域は関東から中国、四国、遠く九州まで達した。盤珪の禅は一語をもってすれば「不生の仏心」につき、仏心は人々の親が生みつけてくれた生得のものであり、生得のものであるから後天的に生じたり滅したりするものではないと説いた。不生とは不生不滅の不生であり、不生は当然不滅ということになる。

盤珪はこの不生をむずかしい理窟で説くことをせず「仏心は不生にして霊明なものに極りました。不生なる仏心、仏心は不生にして一切がとゝのひますわひの」(『盤珪仏智弘済禅師御示聞書』)といったように易しい話し言葉で不生の仏心でいることを教えた。そうして「不生の仏心でござれ」(同)とか、「平生仏心で居るやうになしやれい」(同)とかといった親しい言葉で人々に呼びかけた。不生の仏心でいることによってすべてがそれで解決されるとしたことは、いわば南無阿弥陀仏の名号を唱えればそれで往生疑いなしというに等しい易行の禅であり、下女とか姥といった階層の人達までがこの禅に帰信した。盤珪が各地で説法した際、それを聞いてひそかに書きとめたものが、今日聞書(ききがき)として幾種類も伝えられているが、そうした聞書によるといかにもその説法が巧みであったことが知られる。数多い日本の禅僧のうちでこの人ほど、大衆に向っての説法に教化の実績をあげた人はまずなかろう。盤珪の伝記の一つに『盤

珪大和尚行業曲記』があるが、そのなかに「弟子の礼を執るもの上は侯伯宰官より下は士庶子衆、男女民隷に至るまで、五万余人、其寺院の補壊修廃に繋るもの凡そ六十所」といっているが、決して誇大な記述ではなかろう。禅が一宗として成立したのは中国であり、我が国の禅が中国に密接な関係をもったことから、禅語といえばむずかしい漢語がつきものであろうが、盤珪は説法にほとんどむずかしい漢語を使わなかった。日本人は日本語の、しかも易しい言葉を使うのが当り前であるとし、読んでわかるという易しさ以上に聞いてわかる易しい言葉を使った。禅の説法が聞いてわかる易しさをもたなくてはならぬことを、教化の課題として初めて意識したのは、おそらく盤珪ではなかったろうか。

また盤珪は公案提撕(ていぜい)をもって古反故のせんぎとして斥けた。公案をもってする臨済禅の伝統の否定である。このことは白隠と正反対の立場をとったことになるが、盤珪が公案をもって古反故のせんきとまでいって斥けたのは、室町時代頃から公案禅が公案の手びきのような秘密書によって、さとりを得ようとする傾向が生じて来たことを否定しようとしたのが、その主なる趣旨であったであろう。ともあれ公案のようなものを下女や姥に持ち出して説いたところでわかるはずはない。親の生みつけてくれた仏心は誰でももっているのであり、その仏心を知れと教えた盤珪の禅は万人の誰でもの禅であったであろう。この盤珪は京極高豊、松浦鎮信、加藤泰興などの帰依をも受けて、元禄六年(一六九三)に寂した。師から得度を受けた弟子節外、石門等四百余人があった。仏智弘済の禅師号の勅諡を受けたが五十年忌には重ねて大法正眼の国師号を受けた。盤珪は自から筆を取って法語をのこさなかったが、説法を書きとめたものに『盤珪仏智弘済禅師御示聞書』、『仏智弘済禅師法語』等幾種かがある。

盤珪が寂したとき白隠はまだ数え年九歳であったが、白隠は二十八歳で『少室六門集』を講ずるほどの早い大成ぶりを示した。この人ほど生涯に多くの禅録を講じた人はまずない。一代の漢文学者として、『槐安国語(かいあんこくご)』等漢文の著作も数多くのこした。白隠が門下に数多い俊材を養成し得たのは、この人が徹底した禅録による教育を門下に施したこ

とに少なからずよっている。その頃の新しい時代は世間の知識がたかまっていて、禅の指導者としても無知であることは許されなかった。白隠はそれを早くに見てとった。白隠が坐禅修行を重んじ、その修行も勇猛なものでなくてはならないとして苛酷なまでに坐禅することを常に門下に要求したが、正しい知見をもつことのない暗証の禅を厳しく排した。白隠もまた足の教化者であったが、教化の地域が拡大するにともなって一人の足でもって教化し得る範囲には自から制限がある。白隠はこの制限を多くの指導者を門下に養成することによって突破しなくてはならぬと考えた。白隠のよった駿州松陰寺に白隠を葬った塔があるが、その塔の廻りに幾十かの小塔が並んでいる。これらの小塔はおそらく松陰寺に参じた白隠門下の修行僧が中途病に倒れて不幸にも歿した人達のものであろうが、これらの小塔から推して知られるように白隠門下には修行僧が雲集していた。白隠が教化のためには、何んとしてもまずその指導者を作るのが急務であるとしたことは、これまでの祖師たちのほとんどがあまり認識しなかったことであろう。白隠は明和五年（一七六八）に生涯を終ったが、この人の生涯が偉大であったことはこの人一人が偉大であったにとどまらない。すぐれた弟子を養成したことが一層この人を偉大にし、やがてこれらのすぐれた弟子達が各地に至って白隠の禅を弘め、日本臨済宗が白隠の禅によって塗りつぶされるほどの盛大に導いた。白隠は一代の漢文学者であったといったが、また一代の教育者でもあった。この教育者であったことが禅の教化の効果を案出させた。盤珪が耳で聞いてわかる禅を説いたことに対して、白隠はさらに聞いたらそれを覚えて忘れない禅にまですることにつとめた。それには簡明で覚え易いものであることが不可欠の条件となろう。すぐれた指導者を養成し、それらの人達に教化の方策が効果的に授けられたとすると、その禅が民衆のなかに弘まらないはずはない。白隠の禅くらい厳しい出家禅はなかったが、この禅くらい親しみをもった在家禅はまたなかった。これまでの仮名法語の多くは極力禅を易しく説こうと意図された一種の坐禅論であったともみなされるが、白隠は坐禅論を和讃とし、誰にも覚え易いものとして説いた。

衆生本来仏なり、水と氷の如くにて、水を離れて氷なく、衆生の外に仏なし、衆生近きを知らずして、遠く求む

るはかなさよ、譬へば水の中にいて、渇を叫ぶが如くなり、長者の家の子となりて、貧里に迷ふに異ならず、六趣輪廻の因縁は、己が愚癡の闇路なり、闇路に闇路を踏み越へて、いつか生死を離るべき、それ摩訶衍の禅定は、称歎するに余りあり、布施や持戒の諸波羅蜜、念仏懺悔修行等、其の品多き諸善行、皆このうちに帰するなり……。

と。この和讃は論理的なものではないが、坐禅が何を目的とするものであるかをほのかに知らせるものが確かにあった。このほか、白隠は『遠羅天釜』等の仮名書き法語のほかに『おたふく女郎粉引歌』、『安心法興利多々記』、『善悪種蒔鏡和讃』、『大道ちよぼくれ』、『子守唄』など数々の和讃、俚謡を作っている。盤珪は妙心寺に入寺したが白隠はついに入寺しなかった。無難、正受老人の庵主禅の伝統を守り、松陰寺の一住持に甘んじた。神機独妙禅師と勅諡になり、後に「正宗」の国師号か加諡になったが、それは白隠の望んだことであったことかどうかわからない。在俗の弟子の多かったことはいうまでもないとして、高弟に東嶺円慈、遂翁元盧、峨山慈棹等があり、東嶺は白隠を開山とする龍沢寺に、遂翁は松蔭寺に住し、その禅風は「微細東嶺、大器遂翁」と称せられた。それぞれ門下に英傑を出した。峨山の下には隠山惟琰、卓洲胡僊等が出で、峨山の法系は殊に栄えた。白隠の禅は峨山の法系が勢力を占めるようになり、隠山派とか卓洲派とかとの派系がその禅風の相違と共に喧しく区別して言われるようなことにもなった。

峨山はもともと月船禅慧門下であるが、月船にすすめられて白隠に重ねて参じてその法を嗣いだ。月船は古月禅材の法系に出でた人であり、この月船の弟子に物先、誠拙、仙厓等が現われている。誠拙は円覚寺を中興し、仙厓は博多聖福寺に永く住した。仙厓は白隠とならんで書画をよくし、書画を通じて禅を世俗にひろめた功績は大きい。仙厓の書画にはユーモアがある点、禅の書画のなかにあっても特徴がある。古月は白隠よりは先輩であり、主として九州に留ったことから鎮西に古月ありの名声が天下に高かった。古月も学者であったが、この法系には不思議と教養豊かな学僧を生んでいる。近世臨済禅のなかに古月派の占めた位置はもっと高く評価されなくてはならなかろう。

最後に臨済宗への世俗への展開について一言しておかなくてはならぬことは、儀山善来―今北洪川と嗣承した法系の下に現われた釈宗演の存在である。臨済宗が布教の面で近代的な感覚をもって世俗との積極的な接触をもつにいたったのは、いつに宗演に始っている。宗演は自分の足で世界を見て廻り、帰国して自分の足で見て来た世界を禅の立場から説いて歩いた。この人は世界というものを最初に知った禅者であったであろう。その一生の多くは新しい時代の禅を全国に説いて歩くことに費されたといってよかろう。宗演の歩いて廻ったところ到るところに在家禅が起った。アメリカ人の禅への入道もこの人によって起っている。明治百年の臨済宗の歴史は複雑であるが、臨済禅の世俗への発展はこの宗演に大きく負っていることを忘れてはならない。

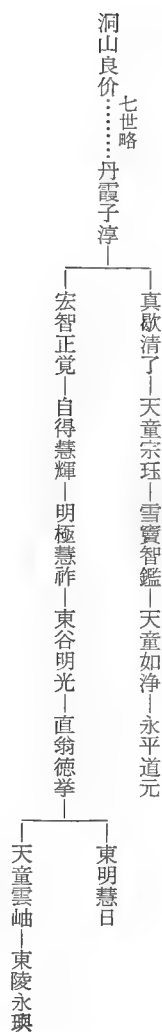
日本禅宗史—曹洞宗—

鏡島元隆

序説

日本に伝えられた禅は、二十四流と称されるが、二十四流とは、栄西（一一四一—一二一五）の所伝より東陵（?—一三六五）の所伝にいたる二十四派を指すのである。そのうち、二十一流は臨済宗に属し、曹洞宗に属するものは三流に過ぎない。曹洞宗の三流とは、道元派、東明派、東陵派である。道元派とは、道元禅師（一二〇〇—五三）によって伝えられた中国曹洞宗であって、こんにちのいわゆる曹洞宗はこの派である。東明派とは、東明慧日（一二七二—一三四〇）によって伝えられた中国曹洞宗であって、道元禅師が丹霞子淳（?—一一一九）下の真歇清了の法を天童如浄（一一六三—一二二八）を経てわが国に伝えたのに対し、東明は宏智正覚（一〇九一—一一五七）下の曹洞の宗風を伝えたのであって、法系の上においては道元禅師と並び称されるべき人である。しかし、東明はわが国に渡来して後、建長・万寿・東勝・寿福の臨済宗の諸寺に歴住し、その法孫もまた臨済宗に属して、曹洞宗としての活動を行なわなかった。東陵派は、東明の法姪に当る東陵永璵によって伝えられた中国曹洞宗であって、東陵派と同じく宏智正覚下の曹洞の

宗風を伝えたものであるが、東陵もまたわが国に渡来して後、南禅・円覚・建長の諸寺に歴住し、曹洞宗としての宗風を発揮することはなかった。この曹洞宗の三流の法系を図示すれば、左図のようである。

洞山良价……（七世略）……丹霞子淳─┬─真歇清了─天童宗珏─雪竇智鑑─天童如浄─永平道元
　　　　　　　　　　　　　　　　　└─宏智正覚─自得慧輝─明極慧祚─東谷明光─直翁徳挙─┬─東明慧日
　　　└─天童雲岫─東陵永璵

このように、日本に伝えられた中国曹洞宗三派のうち、東明派と東陵派とは、いずれも曹洞宗としての発展を見ることはなく、またこれらの派は道元派とほとんど交渉をもたなかったので、本稿は、道元禅師を宗祖と仰ぐ日本曹洞宗の歴史についてのみみることとする。しかも、曹洞宗の歴史といっても、本稿は主として宗義史の面からうかがったもので、曹洞宗の教団史については他の専門書について見られたい。曹洞宗の教団史については、鈴木泰山氏著『禅宗の地方発展』、今枝愛真氏著『日本の禅宗』等がある。

一　鎌倉時代

一　道元禅師の宗風

日本曹洞宗は道元禅師（一二〇〇―五三）を開祖と仰ぐ宗門である。禅師の伝記並びに思想についての詳述は、本講座の「道元」に譲って、本講では後の曹洞宗史の展開に重要な契機をなしたその宗風の特色について述べよう。

道元禅師の宗風は、禅師入宋当時の宋朝の禅風、またこれを日本に移植した日本臨済宗の禅風に対し、すこぶる異色ある宗風であった。その宗風の特質は、正伝の仏法を提唱したことであり、只管打坐の坐禅を挙揚したことである。正伝の仏法と只管打坐の坐禅は、禅師の宗教を構成する二大綱格である。

正伝の仏法とは、禅師が自らの立場を、いわゆる禅宗ないし禅宗五家の一派としての曹洞宗から揀別するために自ら標榜した立場である。五家とは、中国の唐末から五代へかけて成立した禅宗の分派であって、臨済・潙仰・曹洞・雲門・法眼の五派である。禅師は、自らの立場がいわゆる禅宗の立場でないことを説いて、

禅宗の称たれか称しきたる、諸仏祖師の禅宗と称するいまだあらず。しるべし、禅宗の称は魔波旬の称するなり。魔波旬の称を称したらんは、魔党なるべし、仏祖の児孫にあらず。（『正法眼蔵』仏道）

と述べ、さらに五家の宗称を否定して、

しかあればすなはち大宋国の仏法さかりなりしときは、五宗の称なし。また五宗の称を挙揚して家風をきこゆる古人いまだあらず。仏法の澆薄よりこのかた、みだりに五宗の称あるなり。これ人の参学おろかにして弁道を親切にせざるによりてかくのごとし。雲箇水箇、真箇の参究を求覓せんは、切忌すらくは、五家の乱称を記持することなかれ。五家の門風を記号することなかれ。（『正法眼蔵』仏道）

と説いている。これによってみれば、道元禅師は、その師如浄（一一六三―一二二八）を通して法系上は中国曹洞宗を嗣いだにもかかわらず、自らの立場を曹洞宗、ないし禅宗の立場と規定することを口をきわめて否定しているのである。

この点、禅師ははじめてわが国に禅を伝えた栄西（一一四一―一二一五）とは対照的な立場に立つものと言える。栄西は、入宋して臨済宗黄龍派の禅を伝えたが、栄西はその著『興禅護国論』で、禅宗の宗名は梁朝以来の称号で異称はさらにないと言って、自らの立場を達磨宗から区別して禅宗と称している。栄西は、五家の宗派を容認して、自己

の立場を天台山万年寺の虚庵懐敞(きあんえしょう)に参学して、臨済の宗風を伝えておよそ六十代にいたると称するのである。

このように、道元禅師が曹洞宗、ないし禅宗の称を否定したことは、禅師の立場が、中国曹洞宗の継承ではなく、五家分派以前の純禅——純禅と言えばすでに禅宗の称号を予想した響きをもつから、純禅とも言えない、教禅対立以前の仏法そのものの立場——への復古を示すのである。禅師が正伝の仏法を掲げたのは、この意味である。しかし、後の曹洞宗の歴史では、正伝の仏法を標榜した禅師は曹洞宗の歴史の中に摂せられ、日本曹洞宗の宗祖と仰がれたのである。従って、これがために、後の宗門の歴史は正伝の仏法の立場を曹洞宗の歴史にいかに接続させ、位置づけるか、という問題に直面せざるを得なかったのである。

禅師の宗風の特質は、また、只管打坐の坐禅を挙揚したことである。只管打坐とは、ただひたすらに坐禅することである。禅師が入宋した当時の宋朝禅は、臨済宗楊岐派、とくに大慧派の禅が盛んであった。大慧（一〇八九—一一六三）は坐禅に公案を用いる看話禅(かんなぜん)の主唱者で、このような大慧の看話禅に対し、黙々と打坐する只管打坐を勧めたものは、宏智正覚(わんししょうかく)（一〇九一—一一五七）である。宏智は『黙照銘』を撰して、坐禅の意義を讃えたが、禅師が只管打坐を唱えたのは、この宏智の黙照禅を受けたものにちがいない。しかし、禅師はこの只管打坐の坐禅を証上の妙修として、本証妙修としてとらえ、それが釈尊・迦葉ないし達磨・慧能の坐禅であるとするのである。それ故に、禅師が只管打坐を唱えたのは、宋朝禅の坐禅観を否定し、達磨ないし慧能の禅への復古をめざしたものにほかならないのである。禅師は、これを次のように説いている。

釈迦如来、迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師、大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。（『正法眼蔵』弁道話）

このように、道元禅師が只管打坐の坐禅を挙揚したことは、達磨ないし六祖慧能の坐禅への復古であって、それは公案を坐禅の必須の要件とする当代の宋朝禅を超えた復古禅の唱道である。しかし、日本の臨済宗は、公案を坐禅の

必須の要件とする宋朝禅を継承したものである。従って、後の曹洞宗の歴史は只管打坐の立場を臨済宗の公案禅にいかに対置させ、関係づけるか、という問題に当面せざるを得なかったのである。

以上、道元禅師が正伝の仏法を唱え、只管打坐の坐禅を挙揚したことは、いずれからみても当代の宋朝禅を超えた復古禅の唱道であって、そこに禅師の宗風の特質が見られるのである。江戸時代の宗学者、指月慧印（?—一七六四）が、

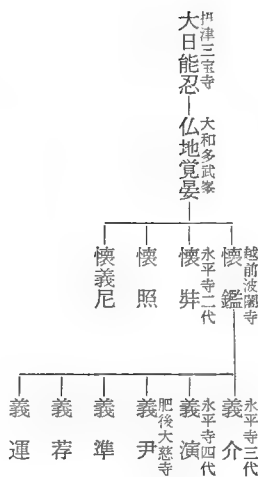
夫れ永平は乃ち六代已上の人、五家已来の風度を以て測量すべからず。（『荒田随筆』下之下）

と説くのは、このような道元禅師の宗風を正しくとらえたものである。しかし、禅師の立場がこのように宋朝禅を超えた立場であれば、それは宋朝禅を継承した日本臨済宗と葛藤を生ぜざるを得ない。日本曹洞宗の歴史は、教学的には、ある意味で、日本臨済宗の立場への融和・接近と反撥・離間の歴史であると言える。それがどのように展開したか、次に時代を追ってこれをみてみよう。

二　道元禅師門下の立場

道元禅師嗣法の弟子としては、禅師に嗣いで永平寺第二代に住した懐奘（えじょう）（一一九八—一二八〇）が永平寺僧団において重きをなしたことはいうまでもない。禅師嗣法の弟子は懐奘ひとりとする説もあるが（大久保道舟『道元禅師伝の研究』）、『三祖行業記』によれば、禅師嗣法の弟子は懐奘・詮慧（せんね）・僧海（そうかい）の三人であるから、禅師嗣法の弟子は、懐奘・詮慧・僧海の三人であったとみたい。このうち、僧海は俊敏の才を抱き、禅師の期待も大であったが、わずかに二十歳の若さで寂した。『永平広録』によれば、道元禅師は二度までもこの弟子のために上堂し、その死を痛惜している。「二十七年、古債未だ転せず、虚空を踏翻し、岳に投ずること箭の如し」という僧海の遺偈は多くの人を感動させ、懐奘の後を継いで後に永平寺第三代として住した義介（ぎかい）（一二一九—一三〇九）のごときは、これを聞いて深く讃歎し、いよいよその志を励ましたというが、夭逝のため永平寺僧団で重要な位置を占めるにいたらなかった。従って、禅師

の弟子たちの中では、懐奘と詮慧の二人がもっとも重きをなしたと考えられるが、これに禅師と同じく如浄の門に参じ、如浄寂後は禅師を慕って中国から来朝して、永平寺僧団に投じた寂円（一二〇七—九七）を加えて、おのずから三系統を形成したもののようである。

このうち、懐奘はもと大日能忍の開いた日本達磨宗に属し、この派より転向して道元禅師の門に投じたものであるが、この派に属して禅師の門に投じたものには、義介・義演（？—一三一四）・義尹（一二一七—一三〇〇）・義準等後の永平寺僧団で重要な位置を占めたものが多く、懐奘はこれら日本達磨宗出身者の棟梁の位置にあったのである。いま、日本達磨宗の法系を図示すれば、次のようである。

詮慧は、その弟子経豪とともにその伝を明らかにしないが、その出身が叡山の学僧であったと伝えられ、後に洛に永興寺を開き、一門の棟梁となった人である。

寂円は、道元禅師とともに如浄門下に学んだ中国僧であるが、如浄寂後、禅師を慕って来朝し、禅師に随参したものであり、永平寺に投じて後は如浄の塔所である承陽庵の塔主を勤めた人である。寂円は、禅師に嗣法するにいたらないで、後に懐奘の法を嗣いだのであるが、後に宝慶寺を開き、弟子に永平寺第五代に住した義雲（一二五三—一三三

三）を打出したのであって、その出身からいってはおのずから別格の地位にあったと思われる。

このように、道元禅師の門下は懐弉を棟梁とする日本達磨宗出身者と、詮慧を棟梁とする日本天台出身者と、寂円を祖宗とする中国禅出身者と三系統に分けられる。禅師滅後の永平寺僧団は、教団的には懐弉を棟梁とする旧日本達磨宗出身者によって主導権が占められたため、詮慧・寂円は永平寺僧団の圏外に去らざるを得なかったのである。詮慧・寂円については、後に述べるので、禅師寂後の永平寺僧団を率いた懐弉について述べよう。

懐弉は、建久九年（一一九八）藤原道長の後裔、九条為通の曽孫として京都に生れた。幼時、叡山に上って横川の円能法師について出家し、倶舎・成実等の教学を学んだが、山上の名利の学にあきたりないで、山を下って黒衣の一沙門となって、まず小坂に道元禅師の俗兄に当る西山派祖証空（一一七七—一二四七）を尋ねて浄土の法門を学び、さらに多武峰の覚晏のもとで禅に参じた。覚晏は日本達磨宗の祖、大日能忍の法嗣であって、懐弉は覚晏のもとで悟道を証明されたが、安貞二年（一二二八）、宋より帰朝し建仁寺に寄寓中の禅師を尋ねてついに帰伏し、後に改めて文暦元年（一二三四）、禅師を深草の興聖寺に尋ね、その会下に投じたのである。時に禅師三十五歳、懐弉三十七歳の冬のことである。『正法眼蔵随聞記』は、懐弉が興聖寺に投じた翌年の嘉禎年間（一二三五—三七）における禅師の示誨を、懐弉が聞くに従って記録したものである。

その後の懐弉は、禅師に献身的に仕え、建長五年（一二五三）、禅師が示寂するまでの二十余年間、病気のために十数日侍側を離れたほかは、一日としてその左右を離れたことがなかったと伝えられる。懐弉の禅師に対する献身は、禅師の後を継いで、永平寺第二代に住した後も、禅師の生前と何ら異なることがなかった。永平寺の法席を継いでから十八年間、懐弉は方丈に先師の影像を掲げて、生者に対すると同じく朝夕、一日も欠かすことなくこれに奉侍し、ひたすら先師の遺業継承に尽したのである。禅師より二歳も年長の懐弉が、年若い禅師を師として生涯を捧げた傾倒ぶりは、日本仏教史上でも類のない、もっとも美しい師弟愛を示すものであろう。されば、永平寺僧団は、懐弉によっ

て守られていた間は、永平寺の山中深く、正伝の仏法の標印を高く掲げ、只管打坐の坐禅を遵奉していたのである。
懐弉は、『正法眼蔵随聞記』を筆録したほかに、禅師畢世の著述である『正法眼蔵』を集輯書写し、禅師が如浄の示誨を記録した『宝慶記』を修治し、さらに『永平広録』（巻二・三・四・八）を編纂するなど、禅師の教えを後世に伝えるべく生涯の努力を傾けた。懐弉は禅師の宗風の忠実な継承者であり、述べて作らざる人であったが、『光明蔵三昧』一篇は懐弉の著述として伝えられている。

三　永平寺僧団の分裂

道元禅師の原始僧団が拡大したことは、懐弉の入門を機として、もと日本達磨宗に属する人々が続々として禅師の門に参加したからである。後に永平寺第三代となった徹通義介も、第四代となった義演も、後鳥羽天皇の皇子で、肥後に大慈寺を開いた寒巌義尹も、いずれももとは日本達磨宗に属する人々である。しかるに、この日本達磨宗の開祖、大日能忍は宋朝の拙庵徳光（一一二一―一二〇三）の法系を受けたものであり、従って宋朝禅の禅風を受け継いだものである。従って、道元禅師が日本達磨宗出身の一派をその門下に擁したことは、その門下の中に異分子を包容したことでもあった。この派の中には、懐弉のように道元禅師の宗風にまったく傾倒してしまったものもあるが、しかし、中には永平の宗風に衷心、随順してしまわないものもあったにちがいない。この派の分裂抗争は、道元禅師の在世中には禅師の徳望に抑えられて表面化することはなかったが、禅師の示寂後はしだいに表面化し、ついには懐弉の力をもってもいかんともできない状勢にまでたち至ったのである。世に三代相論として伝えられる永平寺第三代義介と永平寺第四代義演の確執がこれである。

徹通義介は、承久元年（一二一九）、越前国稲津保の斎藤家に生れた。十三歳のとき、出家を志して、同国波著寺の懐鑑のもとに投じた。懐鑑は日本達磨宗を唱えた多武峰の覚晏の弟子である。義介は懐鑑に投じた翌年、懐鑑の勧め

によって、比叡山に上り、その後二十二歳にいたるまで天台教学を学んだが、翌二十三歳の春、師の懐鑒とともに深草の興聖寺に投じ、道元禅師に参じた。寛元元年（一二四三）七月、禅師が京を去って越前に移るや、義介はこの地方の出身者として草創期の永平寺の寺務を助け、典座・監寺等の職に充てられた。建長五年（一二五三）、禅師示寂後、義介は懐弉に改めて参じ、禅師示寂後二年、建長七年、懐弉の室に入って嗣法した。その後、義介は師命を受けて洛陽の建仁寺・東福寺、鎌倉の寿福寺・建長寺の伽藍を視察し、次いで、正元元年（一二五九）入宋して前後四年を費して五山十刹の諸堂閣を調査し、弘長二年（一二六二）、無事帰朝した。義介はその将来した諸資料に基づいて、永平寺に山門を建て、両廊を設け、また四節の礼儀を初め多くの礼法を調えた。このとき、義介が将来した五山十刹図は、綿密細微な宋代の禅宗伽藍建築の模写として大乗寺に秘蔵され、いまなお、建築学上の貴重な資料となっている。

宋より帰朝後五年目、文永四年（一二六七）四月、義介は懐弉の命を受けて永平寺第三代の住持となった。しかし、住することわずかに六年、文永九年、永平寺を退き、門前に養母堂を構えて、母とともに住した。義介が永平寺を退いたのは、後に永平寺第四代となった義演およびその随身の義介に対する悪感情の爆発によるものである。事態を収拾するため、懐弉は七十五歳の老軀をひっさげて、再び永平寺に住したが、弘安三年（一二八〇）懐弉が示寂し、その遺命によって義介が再び永平寺に住するや、またもや紛争が再燃した。弘安五年、義介は永平寺を退位し、翌六年、義介は六十五歳の老軀を、加賀の大乗寺の請に赴いた。大乗寺はもと真言宗であったが、住持の澄海は波著寺時代の義介の弟子であり、檀越の富樫家も義介の生家斎藤氏の縁族であった。澄海は、義介の永平寺における窮状に同情し、自らは開基となって、義介を開山第一祖に迎えたのである。延慶二年（一三〇九）、義介は大乗寺において寂を示した。後の曹洞宗で太祖と仰がれる瑩山紹瑾（一二六八―一三二五）禅師は、この義介の法嗣である。

義介に次いで、永平寺第四代に住した義演は、その伝を明らかにしないが、義介や義尹と同じく初めは日本達磨宗の

懐鑒の門人であった。仁治二年（一二四一）、師とともに深草の興聖寺に道元禅師に参じ、寛元元年（一二四三）、禅師の越前移錫とともにこれに随った。禅師在世時代、義演は書記や侍者の職を勤め、『正法眼蔵』の書写や『永平広録』（巻五・六・七）の編纂にたずさわった。禅師寂後、義演は懐弉から戒法を受け、その伝戒の弟子となり、正和三年（一三一四）、退隠地の報恩寺において入寂した。

義介と義演の対立抗争は、世に三代相論と称される。三代相論と言われるのは、義介が大乗寺に寂した後、義介の徒が第三代の世代牌を永平寺に入れることを要求したのに対し、義演の徒がこれを拒み、あくまで義介を永平寺第三代と認めなかったからである。（栗山泰音『岳山史論』）これによれば、義介の後を継いだ義演が第三代に住したことになり、第三の世代をめぐって、義介の徒と義演の徒が相論してやまなかったために三代相論と呼ばれるのである。ところで、永平寺僧団が道元禅師寂後わずか数十年にして、僧団の主導権を握っていたもと日本達磨宗出身者同士の間に紛争を生じ、分裂するにいたったのは、いかなる因由によるであろうか。これについて、従来宗門で挙げられている理由は、次の三説である。

一は、三代相論は実は住持の世代争いではなくて、師兄・師弟の嗣法論争であるという説である。義介と義演において、義介は懐弉の伝法の弟子であるのに対し、義演は懐弉の伝戒の弟子である。しかるに、義演は義介の伝法を認めなかったというのである。これについて論じたものに、『百丈清規雲桃鈔』がある。『雲桃鈔』は、雲章一慶（一三八六―一四六三）の講述を桃源瑞仙（とうげんずいせん）（一四三〇―八九）が筆記したものであって、臨済下の著述であるが、この永平寺の三代相論に触れて、三代・四代の師兄・師弟の論争としている。これによれば、義介が初め永平寺へ住し、後に入宋して諸山を歴訪している間に義演が永平寺に住してしまったというのである。義介は、我は汝の前住であるから汝の法兄であると言ったのに対し、義演は前住であることは認めても、法兄であることは認めないで、互いに争ったというのである。この義演の主張の裏には、義介が建長三年（一二五一）、旧師懐鑒から日本達磨宗の嗣書を相承し、洞

家の祖位に入るに先だって、臨済家の法を嗣いだという、義介の日本達磨宗相承の問題が含まれている。義介は後に、懐弉から道元禅師伝来の法を嗣いだのであるが、義演一派から見れば、道元禅師門下の嗣法について問題とされるものがあったのであり、そこに義演が義介を前住とは認めても、法兄とは認めなかった理由があるとするのである。（大久保道舟『道元禅師伝の研究』）

二は、三代相論は進歩派に対する保守派の抗争という説である。元来、道元禅師の宗教は、その純粋性を守るには反世俗的立場を貫き、民衆化を犠牲にしなければならないが、その民衆化をはかるには世俗順応的立場をとって、純粋性を犠牲にしなければならぬという二律背反を含んでいる。従って、三代相論は、道元禅師の宗教の中に含まれていた二律背反が、禅師の示寂とともに表面化したものであって、それは遅かれ早かれ、禅師の宗教が宗団化されれば起るべき必然の運命だったというのである。この立場からすれば、道元禅師示寂後、禅師の反世俗的立場をあくまで守って宗義の純粋性に生きようとしたのが義演を盟守と仰ぐ一派であり、世俗に順応して民衆化に乗りだそうとしたのが義介を盟守と仰ぐ一派であって、ここに三代相論が生れた思想的背景があるとみるのである。この見かたからすれば、義演の住した永平寺が間もなく衰微し、その法系さえ絶えてしまったのに反し、義介一派の門葉が大いに栄えたのは、この事実を裏書きするものである。（鈴木泰山『禅宗の地方発展』佐橋法龍『日本曹洞宗史考』）

三は、三代相論は単なる朋党間の派閥闘争に過ぎないという説である。三代相論は義介と義演の間に行なわれた抗争ではなく、両派の随徒の間に行なわれた単なる感情的反目に過ぎないというのである。義介が永平寺第三代の世代牌を削られたということの事実無根であることは、義演自身が現在、永平寺に襲蔵されている「開山和尚法被裏」に「第四代沙門義演記」と自署しており、義演に次いで永平寺に住した義雲も、梵鐘銘に「第五代義雲」と自署していることで明らかである。従って、三代相論は義介と義演との門弟間における感情的行き違いが、後世歪曲され、誇張されて伝えられたものに過ぎないというのである。（村上素道『孤雲懐弉禅師』）

原始永平寺僧団に生じた三代相論発生の因由については、宗門で従来、上に述べたおよそ三説が挙げられているが、そのいずれをとるべきかを定める確実な資料はない。後の宗門の展開からみれば、第二説がもっとも妥当の説と思われるが、しかし、歴史の事実がそのように純理通りに動いたかということに疑義が残らないでもない。しかし、そのいずれの理由に基づくにせよ、永平寺僧団の主導権を握っていたもと日本達磨宗出身の一派が内部的に分裂し、解体したことは明らかである。この分裂のもたらしたものは、すでに指摘されていることであるが、懐弉の代まで道元禅師の思想信仰に帰一し、いわゆる道元宗であった根本宗団が、これより以後、五家の一派としての曹洞宗に還元したことである。(大久保道舟『道元禅師伝の研究』)永平寺を追われた義介の門からは、瑩山紹瑾禅師が出て、道元禅師の法統は宗派的形態を整え、曹洞宗団としての展開を見るのであるが、この展開をたどる前に、道元禅師門下の他の系統の動向についてみよう。

四　詮慧・経豪とその思想

曹洞宗の教勢は、教団的に見る限り道元禅師から懐弉(一一九八—一二八〇)・義介(一二一九—一三〇九)を経て瑩山禅師(一二六八—一三二〇)にいたる門流によって代表されるが、このような教団的展開とは別に、純思想的に見るときはこれと異った系統において、かえって道元禅師の立場が保持されているのをみるのである。それは、『御聞書抄』(略して『御抄』)と称される『正法眼蔵』の註釈書を中心とする系統である。これは、道元禅師の弟子の詮慧が、道元禅師から直接聞いたことを書留めたいわゆる『聞書』を基にして、詮慧の弟子の経豪がこれに註釈したものであって、この書は道元禅師が入滅してから五十六年目、延慶元年(一三〇八)に完成したものであって、『正法眼蔵』の註釈書としてはもっとも古く、またもっとも権威あるものである。

詮慧は『三祖行業記』によれば、道元禅師の嗣法の門人とされている。大久保道舟氏は、義介の『永平室中聞書』

の記事によって、禅師の嗣法の門人は懐弉一人であり、詮慧は伝戒の門人であって嗣法の門人ではないとしている。(『道元禅師伝の研究』) この説の当否はともかく、永平寺僧団における詮慧の位置は懐弉に次ぐ重要なものであったにちがいない。それは、禅師の遺著『永平広録』巻一および巻九の頌古、巻十の賛が侍者詮慧の編集にかかるものであることによって知られる。詮慧は禅師の入滅後、荼毘地に永興寺を建て、禅師の尊像を安置し、永興寺第一世の住持となったが、それはここを拠点として、北越に退避した永平の宗風を捲土重来すべく期したものと思われる。

経豪は、この詮慧に嗣ぎ、永興寺の孤塁を守り、師詮慧の遺志を継いで、『正法眼蔵御聞書抄』を完成した人である。しかし、経豪の伝記は『御抄』奥書に「曹洞末塵沙門」と自署している以外、宗門にほとんど伝わるものがない。大久保道舟氏によれば、経豪は花山院宰相入道、五辻教雅の兄、宣経の子であり、花山院宰相入道は、永平寺に道元禅師に参じているから、経豪が道元禅師の門に投じたのも、叔父の教雅の参禅の因縁によるものであろうとしている。経豪は道元禅師の椅子下にあって、禅師の『正法眼蔵』の提唱を親しく聞いたと伝えられているが、大久保博士はこの伝説は事実であるかどうか疑わしいとしている。それは、経豪の『御抄』完成は禅師滅後五十六年のことであるが、経豪は叡山において法印位に任ぜられたことが知られ(『尊卑分脈』六)、法印大和尚位は僧綱位階の最上級であって、経豪が若年にしてこれを得たとは考えられないから、年齢的にいって経豪が禅師の座下に投ずることは無理というのである。(『道元禅師伝の研究』) しかし、新出資料である永興寺すなわち東山高台寺に伝わる古記録によれば、道元禅師の荼毘のさまをしるした記録者に経豪の名が見えるから(石川良昱「舎利礼文について」『印度学仏教学研究』第二十二号)、経豪が禅師の座下に投じたという従来の伝承も事実であるようである。

このように、詮慧・経豪はその伝が明らかでないが、しかし、道元禅師の門下が北越に住山した後、詮慧・経豪がひとり洛陽に留まることができたのは、二師が叡山と何らかの交渉をもった人であったからにちがいない。というのは、栄西(一一四一―一二一五)によって建てられた建仁寺は禅の道場であるとともに、真言・止観兼修寺として叡山

の別院であり、円爾（一二〇二—八〇）によって建てられた東福寺も同じ性格の叡山の子院としてその存続が許されたからである。（辻善之助『日本仏教史』中世篇之二）当時の禅院は内実はともかく、表面は叡山の子院としてその存在を許されたのであり、従って叡山教学である日本天台とも深い交渉をもったのである。そのことは、栄西の弟子で、後に建仁寺七世の住持となった円琳（一一七四—？）が、円頓戒については叡山にも並ぶものがないほどの当時における学匠であったことによっても知られる。円琳は嘉禎三年（一二三七）『菩薩戒義疏鈔』（六巻）を撰しているが、延慶元年（一三〇八）、『正法眼蔵抄』を完成した経豪は、続いて翌二年、『梵網経略抄』の註疏を完成している。『梵網経略抄』は詮慧の梵網経に関する註疏を、弟子の経豪が編述したものである。詮慧・経豪が『梵網経略抄』の註疏を試みたことは、洛陽の禅院を支配していた円頓戒研究の風潮と没交渉なものではなく、永興寺が叡山と密接な関係にあったことを物語るものである。

永興寺においては、経豪以後においても、なお『正法眼蔵』に対する研究が続けられたもののようである。それは『御抄』の中に、後人の追記である、「故上人上堂詞」とか、「永興寺第五世の御詞」という割註が見られるからである。延文二年（一三五七）開版の『義雲和尚語録』には、「洛陽永興比丘宏心書字」という文字が巻末に見られるから、宏心という住持がいたことが知られるが、宏心が永興寺何世の住持であるかは明らかでない。しかし、永興寺は南北朝時代にはすでに荒廃に帰していたのであって、大智（一二九〇—一三六六）は、「礼永興開山塔」と題して、『大智偈頌』の中でその荒廃ぶりを歎いている。

永興寺は経豪が『御抄』を完成した五十年後には、ほとんど廃寺同然の状態に陥ったのであって、この状態を見るに忍びず、建徳年間（一三七〇—二）、峨山韶碩（一二七六—一三六六）の法孫、無著妙融（一三三三—九三）は、『御抄』および『梵網経略抄』を兵火より護るため、これを負うて洛陽より遠く故国の九州に赴き、天授元年（一三七五）、豊後に泉福寺を開いてこれを安置した。『御抄』は、無著妙融寂後は、泉福寺の影室（開山堂）に秘蔵されたため、

『影室本（ようしつぼん）』とも称されるのである。以後、泉福寺影室に秘蔵され、江戸時代の宗学勃興期を迎えるまで長く宗門人の眼に触れることがなかったのである。このように、詮慧・経豪はその伝記さえ明らかでなく、その法系を継ぐものも絶えてしまったが、しかし『御抄』を残したことは、後世に対する偉大な遺産であって、江戸時代以降現代にいたる道元禅師研究に与えた影響は測り知ることができない。

『御抄』の思想的立場は、道元禅師の立場を宋朝禅、およびこれを受け継いだ日本臨済宗から揀別せしめてとらえているところにその特質がある。『御抄』が、道元禅師の立場を宋朝禅ないし日本臨済宗と異るものとして挙げているものは、その坐禅観であり、経典観である。道元禅師は宋朝禅に対しては、忌憚のない批判を加えたが、日本の臨済宗についてはこれをあらわに批判することを避けている。しかるに『御抄』は、禅師がその批判を避けた日本臨済宗をむしろ主たる批判の対象とした観がある。『御抄』は、当時宋朝禅を伝えた鎌倉禅を代表する蘭渓道隆（一二一三―七八）と、京都禅を代表する円爾弁円（一二〇二―八〇）の名前を挙げて、道元禅師の坐禅はこれらの宋朝禅風の坐禅とは異ると説いている。（『正法眼蔵』坐禅儀抄）

道元禅師は、宋朝禅の代表的禅将、大慧宗杲（一〇八九―一一六三）に対して口を極めてこれを非難攻撃しているが、『御抄』はこれを釈して、「近来禅僧と号する族、十之八九は皆宗杲の門流ならぬ希也」（『正法眼蔵』自証三昧抄）と述べている。日本の臨済宗は、法系的には大慧下ではないが、『御抄』がこれを大慧の亜流と称するのは、大慧は公案を工夫する看話禅の大成者であり、日本臨済宗がこれを受け継いでいる点をいったものであろう。従って、『御抄』は道元禅師の坐禅はこのような看話禅と異ることを強調するのである。

次に、経典観について見るに、『御抄』は道元禅師の立場はいわゆる教外別伝を唱える宋朝禅と異る立場であることを主張する。いわゆる教外別伝を唱える宋朝禅は、教外別伝不立文字を不用文字と心得て、ただ公案の参究のみを教えるが、それは正伝の仏法たる道元禅師の立場とは異るというのである。

このように、詮慧・経豪の思想は、道元禅師の立場を宋朝禅および日本臨済宗から揀別しようとする色調が濃厚である。従って、道元禅師の立場を、宋朝禅を基盤としながらこれを超えた立場と規定すれば、『御抄』の立場は禅師の宗風を宋朝禅を超えた方向においてとらえた立場であって、この点、同じ道元禅師門下であっても、禅師の宗風を、基盤である宋朝禅を軸としてとらえた、次に述べる寂円・義雲の禅風と分極を成すものであろう。後に述べるように、江戸時代の曹洞宗学は截然と二派に分れ、おのおのその先蹤を詮慧・経豪と寂円・義雲に求めて互いにその正統性を争ったが、このような対立を生む淵源は、すでに道元禅師の門下に胚胎していたものとみられるのである。

五　寂円・義雲とその宗風

寂円（一二〇七―一二九七）はその伝を明らかにしないが、宋の人であって、道元禅師と同じく天童如浄について学んだ人である。安貞元年（一二二七）、道元禅師は帰国されたが、その翌年如浄が入寂したので、寂円は禅師を慕ってわが国に帰化したのである。来朝後、寂円は禅師に師事し、その後禅師が興聖寺・永平寺へ移られるに従って、寂円もそれに従った。現今ある永平寺の承陽殿は、元来は禅師が永平寺に先師如浄の塔所を建て、承陽庵と名づけたものであって、寂円はこの庵の塔主として、如浄の廟を守りながら、禅師について学んだのであり、禅師の寂後は懐弉につき、その室に入って懐弉の法を嗣いだのである。弘長元年（一二六一）、五十五歳の年、寂円は永平寺を去って、越前大野郡の銀椀峰（きんなんほう）に入り、終日端坐、孤坐十八年に及んだという。真空・智円の両沙弥に菩薩戒を授け、その帰依によって宝慶寺（ほうきょうじ）を建て、その開山となった。正安元年（一二九九）、九十三歳の高齢をもって入寂した。

義雲（一二五三―一三三三）はこの寂円の法嗣である。建長五年、京都に生まれ、幼にして出家し、叡山に上って華厳・天台の教学を学んだが、建治元年（一二七五）、二十三歳の年、越前銀椀峰の寂円のもとに投じた。「孤坐淵黙、誨厲を屑とせず」と評された寂円の家風は孤危嶮峻そのものであったが、義雲はそのもとに苦辛修行すること二十年、

永仁三年（一二九五）、寂円の印可を受けた。寂円八十九歳、義雲四十三歳の年のことである。

正安元年（一二九九）、寂円が入寂するや、義雲は師席を継いで宝慶寺に住し、正和三年（一三一四）、請せられて永平寺第五代の住持となった。これよりさき、永平寺は第三代の義介と第四代の義演の間に確執が生じ、伽藍は荒廃し、門風は寥々たるものとなった。永平寺に入って、義雲のまずなしたことは伽藍の修復再興である。これがために、義雲は「宝慶の寺物を以て永平寺を円備」（『宝慶由緒記』）したという。さらに、嘉暦元年（一三二六）には、梵鐘鋳造の勧化を発し、翌二年、これが竣工を見た。いまに伝わる永平寺の大梵鐘がこれである。義雲の永平寺住山は十余年にわたるが、このように義雲は伽藍の復興整備に尽すとともに、道元禅師の『正法眼蔵』を集輯し、浄写して六十巻に編集した。義雲の『正法眼蔵』浄写は、永平寺入山以前から行なわれていたものであって、弘安二年（一二七九）、二十七歳の年にすでに『正法眼蔵』浄写のために、新善光寺・永平寺を歴訪している。六十巻本の『正法眼蔵』の編集が成って後、義雲は各巻の大要を頌をもって示した『品目頌』を述作した。嘉歴四年（一三二九）、七十七歳の年のことである。晩年、義雲は永平寺を退き、嗣子曇希に後席を譲り、正慶二年（一三三三）、八十一歳の高齢をもって寂した。遺著に『義雲和尚語録』（二巻）がある。

義雲は永平寺中興と称されるが、その伽藍復興に尽した功績は措いて、思想史的に特筆すべき功績は、六十巻本『正法眼蔵』を編集し、『品目頌』を述作したことにある。しかし、『正法眼蔵』はすでに禅師親輯の七十五巻本が懐弉によって集録されていたのであり、詮慧・経豪の『御抄』も七十五巻本によってこれが註疏を試みているのに、義雲は何故に六十巻本をあらためて編集したか、ということは問題である。これについては、古来、懐弉集録の七十五巻本が、徳治・延慶（一三〇六—一〇）のころ、永平寺の火災のため焼失したので義雲が再編集したという説（『正法眼蔵那一宝』）と、義雲の代に永平寺に『正法眼蔵』を献呈せよという勅旨が下されたために、義雲は『正法眼蔵』の中で他宗を誹謗した巻を省いて六十巻本に再編集したという説（『正法眼蔵現成公案聞解』）とがある。これらは、宗門に

伝わる伝承であって、歴史的に裏づけられるものではないとされるが、それに代わる十分な説明は、こんにちなお、明らかにされてはいないのである。（永久俊雄『正法眼蔵物語』）しかし、いずれの理由に基づくにせよ、義雲が六十巻本『正法眼蔵』を編集したことは、『正法眼蔵』参究史上、後世に大きな影響を与えたものである。

『義雲語録』によって義雲の宗風を見れば、義雲は詮慧・経豪の『御抄』が宋朝禅ないし日本臨済宗から道元禅師の宗風を揀別しようとする立場をとったのに対し、これを包容する宗風に立っていたと思われる。義雲編集の六十巻本『正法眼蔵』の中に、道元禅師が臨済系統を非難している諸巻が収められていないことは、このような義雲の宗風と関係があるかも知れない。また、義雲の門に、臨済宗の月堂宗規（一二八五—一三六一）や中巌円月（一三〇〇—七五）が参禅したことも、義雲の宗風の中に日本臨済宗を包容する基盤が存したことを示すものであろう。このような義雲の宗風は、義雲の師寂円の出身が宋朝禅者であって、義雲が寂円を通して『正法眼蔵』を参究したことに基づくと思われる。

二　南北朝・室町時代

一　瑩山禅師の宗風

永平寺僧団は、義介と義演の確執によって義介は永平寺僧団を追われ、加賀の大乗寺に住することとなったが、この義介の門から瑩山紹瑾（けいざんじょうきん）禅師（一二六八—一三二五）が生まれるにいたって、道元禅師の宗風は永平寺僧団から飛び出て、曹洞宗団としての拡大の一歩を歩みだすこととなった。

瑩山禅師は文永五年（一二六八）、越前国多禰（たね）の里に生まれた。姓は瓜生氏である。幼にして出家、永平寺の義介の

もとに投じ、懐奘について受戒したが、弘安八年（一二八五）、十八歳の年、義介のもとを辞して遊方を志した。まず宝慶寺に寂円（一二〇七―九七）を尋ね、洛陽に出て東山湛照、白雲慧暁等の臨済下の諸師の門をたたいた。東山（一二三一―九一）、白雲（一二二八―九七）はいずれも円爾（一二〇二―八〇）の弟子で、東福寺第二世、第四世に住した人である。次いで、由良に無本覚心（一二〇七―九八）に参じた。禅師が参じたこれら臨済系の諸師が寂円を除いて、すべて禅密兼修の人であることは、後の禅師の宗風形成に影響をおよぼしたものと考えられる。

かくて、諸方を歴参すること三年、正応元年（一二八八）、大乗寺に転住した師義介のもとに帰り、永仁二年（一二九四）、二十七歳の年、義介のもとに大悟し、翌三年義介の法を嗣いだ。次いで、請せられて阿波の城満寺の開山となったが、師命によってふたたび大乗寺に帰り、老齢の義介を補佐することとなった。瑩山禅師の著述、『伝光録』は、禅師が翌正安二年（一三〇〇）一月十二日から僧衆のために拈提した五十三則の公案解説を後に記録したものである。嘉元元年（一三〇三）、義介は大乗寺を退き、禅師は後席を継いだが、元亨元年（一三二一）、請せられて能登の総持寺に入山した。総持寺ははじめ諸岳寺といい、真言宗の寺であって定賢律師が住持していたが、定賢はこれを禅師に寄進したのである。禅師は総持寺に住すること四年、後席を高弟峨山韶碩（一二七六―一三六六）に譲り、さらに能登の永光寺に転じ、正中二年（一三二五）永光寺を明峰素哲（一二七七―一三五〇）に譲り、同年同寺で入寂した。著書に『伝光録』のほか、『坐禅用心記』・『三根坐禅説』・『信心銘拈提』・『瑩山清規』・『洞谷記』等が伝えられている。曹洞宗門では、道元禅師が高祖として尊ばれているに対し、瑩山禅師は太祖としてあがめられている。曹洞宗旨は道元禅師によって開かれたのに対し、曹洞宗門は瑩山禅師によって開かれた功績をたたえたものである。

瑩山禅師の宗風の特質は、自らの立場を五家の一派としての曹洞宗たる自覚に立ち、道元禅師に日本曹洞宗元祖の位置を確立させたことにある。瑩山禅師によって、道元禅師は「日本曹洞初祖永平和尚」（『瑩山清規』下）と仰がれたのであり、「大宋国五十一祖なりといへども、今は日本の元祖なり」（『伝光録』）と位置づけられたのである。これは、

正伝の仏法を唱え、いかなる意味でも宗派性を否定した道元禅師の宗風の明らかな変容であるが、道元禅師の永平寺僧団が曹洞宗団に転化したことに伴って起った必然の変化であろう。しかし、瑩山禅師によって、道元禅師の宗旨が五家の一派としての曹洞宗に還元されたことは、いささかも日本臨済宗から揀別する道がとられたことではなかった。むしろ、道元禅師において見られる宋朝禅、従って日本臨済宗に対するきびしい決判が緩和され、融和されたのである。このような瑩山禅師の宗風は、「しるべし、臨済門下も尊貴なり、自家門下も超邁なり」(『伝光録』)という禅師の言葉によってうかがえるが、禅師が公案を学人指導の機関に導入した(『坐禅用心記』)ことによっても知られる。道元禅師は、『正法眼蔵』や『永平広録』で公案を拈提しているが、学人指導の機関として公案を用いた形跡はないが(『正法眼蔵随聞記』巻五)、瑩山禅師はこれを用いているのである。

次に、瑩山禅師の宗風の特質は密教的要素を多く含めた禅風であることである。日本臨済宗への包容的宗風はすでに寂円・義雲においてもその傾向が見られるのであるが、禅師においてはそれが密教的要素を摂取しているところにその特質がある。これは、禅師が青年時代遍参した臨済宗の諸師が、いずれも禅密兼修の人であったことと関係があろう。道元禅師においては、祈禱はほとんど見られないが、『瑩山清規』においては、月中行事・日中行事において聖節を賀し、檀信徒の現世利益を祈る祈禱が重要な比重を占めるにいたったのである。道元禅師においては、寺院は坐禅の道場たることに終始したが、瑩山禅師においては、寺院は坐禅の道場であるとともに祈禱の道場である性格を与えられたのである。

次に、瑩山禅師の宗風の特質は、世間的進出を教化の旗印とされたことである。これは、道元禅師において見られる、反世俗的・出世間的宗風が捨てられたことを意味する。この傾向は、すでに瑩山禅師の師、義介において見られることであり、永平寺僧団分裂の一因をなしたものであるが、禅師はこれをさらに積極的におし進め、伽藍の興隆と教線の拡張に努めたのである。このような世間的進出を教化の旗印とする禅師の宗風によって、道元禅師の僧団は飛

躍的展開をとげる路線が敷かれたのである。

以上によって見るに、道元禅師の宗風は四世瑩山禅師にいたると、その宗風に変容が加えられ、門風が転回されたのを見るのである。それは、道元禅師の宗旨が宗団化の道をたどった必然の成り行きである。宗団が生まれれば、祖師の宗風は、時代および社会の要求に適応して変容されることは避けられない運命だからである。問題は、このような変容が教線の伸張と教団の拡大のための方便の位置にとどまるか、あるいは民衆化の大義名分のもとに、道元禅師とはまったく異質な宗風に転化してしまったか、ということであって、それは見る人によって評価が異るであろうが、瑩山禅師自身は、あくまで道元禅師の宗風の遵守と信じていたことは疑いないことである。しかし、禅師以後の曹洞宗の歴史は、道元禅師の正伝の仏法と只管打坐の宗風を背後に追いやって、瑩山禅師によって切り開かれた密教的要素を加えた宗風を前面に押しだして、教線の伸張と教団の拡大をとげたこともおおうことのできない事実である。

二　瑩山禅師門下の立場

道元禅師の宗風は四世瑩山禅師にいたると、五家の一派としての曹洞宗に還元されるとともに、日本臨済宗を包容する宗風となったが、この傾向は瑩山禅師の門下に受継がれ、さらに展開されたのである。禅師の門下として、もっとも傑出したものは、明峰素哲（一二七七―一三五〇）と峨山韶碩（一二七六―一三六六）の二高足である。

明峰は建治三年（一二七七）加賀の国に生まれ、はじめ叡山に学んで顕密の学を修め、後に禅に帰し、建仁寺内に塔主として住した。が、後に大乗寺の義介のもとに投じ、義介の寂後は瑩山禅師に参じ、元亨三年（一三二三）、禅師の法を嗣ぎ、正中二年（一三二五）、禅師の後を受けて能登の永光寺に住した。明峰の永光寺在住は十余年間であり、その間に大いに叢席を興し、後醍醐帝のために元弘の兵災を払い、その功によって永光寺は北陸における洞門最初の勅願寺に列せられた。さらに延元二年（一三三七）には加賀の大乗寺に住し、さらに越中に光禅寺を開いてその化を

北陸に拡げた。瑩山禅師寂後の門流は、永光寺を中心にした明峰派と総持寺を中心とした峨山派とに分れ、それぞれ北陸に禅風を振ったが、北陸においては当初、永光寺明峰派の隆昌は、総持寺峨山派を凌ぐものがあった。しかし、明峰下は後に振わず、各地に進出した峨山派に制圧されるところとなった。明峰の嗣法の弟子には洞門第一の詩僧とうたわれる大智（一二九〇—一三六六）を生んでいる。明峰の著述には、この大智に与えた『仮名法語』のほかに、『坐禅法語』が伝えられている。

明峰と並称される、峨山韶碩は建治二年（一二七六）、能登国羽喰郡（はくいごおり）に生まれた。年少にして叡山に上ったが、永仁五年（一二九七）、当時阿波の城満寺の住持であった瑩山禅師がたまたま洛陽に寓居中にこれを尋ねて帰伏し、正安元年（一二九九）、あらためて禅師を大乗寺に尋ね、その門に投じた。翌々年の正安三年には、瑩山禅師の印可を受けたが、禅師の指示によって地方遍歴の途につき、延慶二年（一三〇九）、大乗寺の禅師の膝下にもどり、永光・総持両寺を開創した禅師の左右に侍してその補佐に努めた。元亨四年（一三三四）、瑩山禅師は総持寺を退隠し、峨山は命によって後席を継ぎ、第二世となったが、それより貞治五年（一三六六）、九十一歳の長寿をもって入寂するまで、永光寺に一たん輪住したほかは約四十年間、総持寺に住し、伽藍の整備と門下の養成に尽した。峨山の門からは二十五哲と称される俊秀を生んで、その教線は北陸を超えて遠く各地に伸張するにいたった。峨山の著書としては、『海雲山月』（三巻）、『仮名法語』（一篇）が伝えられている。

明峰と峨山は、瑩山禅師門下としてその門風に異ることはない。二師は、それぞれ瑩山禅師の門風を継承して、曹洞禅確立の基礎をかためたのである。すでに瑩山禅師によって、道元禅師は「日本曹洞初祖」（『瑩山清規』下）とされたが、この立場は禅師の門下によってさらにおし進められ、五家の一派としての中国曹洞宗へ接続させられたのである。しかし、このことは臨済宗に対し、自らを揀別することではなく、むしろこれに接近するものであったことは、瑩山禅師およびその門下と臨済宗法燈派との親密な交渉によって知られる。

臨済宗法燈派は、無本覚心（一二〇七―九八）を祖とする禅密兼修的性格の強い一派である。瑩山禅師は遍参時代、無本覚心の門下の東山湛照（一二三一―九一）・白雲慧暁に参じたことはすでに述べたが、無本の弟子、孤峰覚明（一二七一―一三六一）および恭翁運良（一二六七―一三四一）は後に瑩山禅師に参じている。ことに、恭翁は請せられて瑩山禅師の後を継いで、大乗寺に晋住している。恭翁が大乗寺に住したのは、瑩山禅師が文保元年（一三一七）退隠し、明峰が大乗寺に住した延元二年（一三三七）にいたる間のことであるが、恭翁の住持期間は明らかではない。瑩山禅師の門下、明峰・峨山は後に恭翁に参じ、さらに孤峰の法嗣、抜隊得勝（一三二七―八七）は峨山に参じている。瑩山禅師およびその門下と臨済宗法燈派とのこのような親密な交渉は、瑩山禅師およびその門下の包容的な禅風を示すものである。

峨山の思想として、注目すべきものはその五位説の唱道である。五位説は、洞山（八〇七―八六九）が『五位顕訣』を作り、弟子の曹山（八四〇―九〇一）がそれに『揀』を作り、同じく弟子の慧霞が編し、広輝がこれを釈したものである。洞山自身、五位について述べたところは、正・偏・正中偏・偏中正・相兼帯来の五門を示しただけであって、これを正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到の五位に配し、逐位頌を作ったのは曹山である。この洞曹五位は中国曹洞宗において用いられたことはいうまでもないが、しかし後には中国臨済宗においても用いられたのである。すなわち、臨済七世の法孫、石霜楚円（九八六―一〇三九）は、洞曹五位が正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到と次第するのを、正中偏・偏中正・正中来・兼中至・兼中到と改めてとり入れたのである。この石霜五位は中国臨済宗において広く行なわれただけでなく、逆に中国曹洞宗に影響して、中国曹洞宗の祖師も後には石霜五位を用いるにいたった。（佐橋法龍『曹洞宗史論考』）峨山が用いた五位は、この石霜五位であったのである。（『山雲海月』巻下）

峨山が誰からこの五位説を受けたか、その伝承は明らかではない。道元禅師は、五位説は排斥したのであり（『正法眼蔵』春秋）、この禅師の五位排斥の立場は、禅師門下の詮慧・経豪系統においても、寂円・義雲系統においても守ら

れていたのであるが、峨山においては学人指導の機関として明らかにとり入れられたのである。峨山が五位を用いたことは、後の曹洞宗団の形成に峨山の占める位置が大きかっただけに、後世に与えた影響が大きく、中世後期の曹洞宗学は五位を中心として展開されることとなったのである。

三　南北朝・室町時代の宗風

南北朝・室町時代の曹洞宗は、教団的にはもっとも隆盛に向った時代であるが、宗学的にはもっとも見るべきものがない時代である。それは戦乱が相次いで人心が荒廃し、宗義が研修され叢規が実践されるような社会状勢になかったからである。この状勢を『百丈清規雲桃鈔』の著者は、

僧堂には坐禅する僧は一人もないぞ。今は僧堂僧と云て、坐禅をば、わがせうす事ではないやうにするぞ。僧堂僧とてさくは何とした事ぞ。

と歎いている。『雲桃鈔』の述べるところは臨済宗についてであるが、それは曹洞宗においても異ることはなかった。ただ、このような時代にあっても、曹洞宗においては、教線の拡張は不断に行なわれていたのであって、臨済宗が中央にあって権門に近づいたのに対し、「曹洞土民」の名のごとく、各地にその教線を拡げたのである。いまこの教団的展開については触れないが、その教線拡張の指導原理となったものは、道元禅師の正伝の仏法・只管打坐の宗旨ではなくて、時代および社会の要求に応じた祈禱禅であった。このような時代にあって、宗義史的に注目すべきは、峨山によって学人接得の方法に導入された五位説の講究が続けられたことと、『正法眼蔵』の編集謄写の事業が戦乱の世を縫うてわずかに行なわれたことである。

峨山によって開かれた、五位による曹洞禅風の挙揚は、峨山の弟子太源宗真（たいげんそうしん）（?—一三七〇）からその弟子梅山聞本（?—一四一七）を経て、梅山の弟子の傑堂能勝（一三五五—一四二七）、傑堂の弟子の南英謙宗（?—一四六〇）に師資相

承された。傑堂と南英にいたって五位は大いに宣揚されたのである。傑堂・南英師資には、『洞上雲月録』(三巻)があるが、この書は傑堂が越後に耕雲寺を開いて、師の梅山を開山に勧請し、『五位顕訣』を提唱したものを、弟子の南英が編集したものである。南英には、別に『偏正五位図説詰難』の著がある。この書は、省燈の著である『偏正五位図説』が、五位の解釈において易学的立場に偏したのを、南英が詰難したものである。この傑堂・南英の五位説において注目すべきことは、石霜五位が洞曹五位に復古されたことである。南北朝・室町時代は、宗義的にはほとんど見るべきものがないが、この二師が臨済宗の石霜によって変改された五位をそのまま曹洞下において踏襲していた中国以来の伝統を洞曹の古形に復古したことは特筆すべきことであって、後の江戸時代の宗学復古運動の先駆をなしたものと言えよう。

『正法眼蔵』の編集謄写は、すでに鎌倉時代末期、懐奘によって道元禅師親集の七十五巻本および十二巻本『正法眼蔵』が整理浄写され、続いて義雲によって六十巻本『正法眼蔵』が編集謄写されたのであるが、義雲編集の六十巻本『正法眼蔵』はその後永平寺に秘蔵され、時の住持だけが年一回、虫ぼしのときにのみ拝覧を許される状態であった。応永年間(一三八九―九〇)、永平寺住持の宗吾(そうご)はこれを慨いて、義雲編集の六十巻本を謄写して副本に備え、一般に拝覧謄写を許したのである。義雲手択の六十巻本『正法眼蔵』は、文明五年(一四七五)の永平寺の火災によって焼失し、宗吾手択本もこんにち所在不明であるが、いまに宗吾本として伝わる『正法眼蔵』は、この宗吾の謄写の功によるものである。さらに、編集者不明であるが、こんにち永平寺に伝わる『秘密正法眼蔵』(二十八巻)も足利末期の写本と認定され、現存する『正法眼蔵』の写本の中ではもっとも古いものに属するのである。しかして、この『秘密正法眼蔵』二十八巻中には、従前の懐奘浄写本および義雲編集本にまったく含まれなかった『正法眼蔵』の五巻(後心不可得・八大人覚・生死・道心・深信因果)が伝えられていることは注意すべきことである。江戸時代、元禄年間(一六八八―一七〇四)、永平寺住持の晃全(こうぜん)(?―一六九三)が九十五巻の『正法眼蔵』を編集することができたのは、

この『秘密正法眼蔵』が長く永平寺の宝庫に秘蔵されていたことによるものである。

さらに、応永年間（一三九四—一四二八）に加州仏陀寺の太容梵清は、仏陀寺において応永二十六年（一四一九）二月ごろより、懐弉浄写の七十五巻の『正法眼蔵』を謄写し、さらに義雲編集の六十巻本より、七十五巻本に含まれない九巻を謄写して、七十五巻を本集とし、後の九巻を別集として、八十四巻の『正法眼蔵』を編集謄写した。世に梵清本と称されるものがこれである。太容は、峨山の弟子太源宗真の嗣、了堂真覚（?—一三九九）の弟子で、総持寺に住して『螢山清規』をも書写整備している。

同じく太源宗真の嗣、梅山聞本の法系からは、尾張の乾坤院を開いた逆翁宗順（一四三三—八八）が出て、その弟子芝岡宗田（?—一五〇〇）は『正法眼蔵』七十五巻本および『伝光録』を書写している。両写本は、室町初期に謄写されたもので、現存最古の古写本として世に知られている。

南北朝・室町時代における『正法眼蔵』その他の宗典の謄写は、上に挙げた事蹟のみにとどまらないが、ともかく、宗学史上ひと口に暗黒時代と称されるこの時代においても、戦乱の世を縫うてこのような宗典の編集謄写の事業が心ある宗侶によって行なわれたことは、後の江戸時代の宗学勃興の素地を作ったものとして注意すべきことである。

三　江戸時代

一　宗学勃興の歴史的背景

江戸時代は、曹洞宗学が宗門の歴史においてかつてみられないほど盛んとなった時代であるが、これはひとり曹洞宗門だけでなく、各宗を通じて見られることである。このように宗学が勃興した歴史的背景をうかがうと、まず第一

に挙げられるのは、宗門の統一紐帯ができて、宗団体制が確立したことである。曹洞宗が宗門としての宗団体制を樹立したのは、近世初頭のことである。近世以前の宗門は、寂円派・寒巌派・明峰派・峨山派というごときそれぞれの門派が地域的に門派の派頭寺院を拠点として法系上縦に結合していたものに過ぎない。それが、同一門派としての横の統一体制を生んだのは、江戸幕府の創立によって、幕府の中央集権政策のもとに全国的に統一されたからである。このような宗団体制の確立が、宗学勃興の基礎条件としてまず考えられることである。

第二に挙げられるのは、幕府の学問奨励政策が大きな因由を成していることである。これはひとり曹洞宗に限ることではなく、各宗において見られることであるが、曹洞宗について言えば、幕府は慶長十七年(一六一二)、「曹洞宗法度」を下しているが、それは、

一、三拾年の修行成就の僧にあらざれば、法幢(はっとう)を立つべからざること。

一、二拾年の修行を遂(と)げざるものは、江湖(ごうこ)頭(とう)を致すべからざること。

というごとき厳しいものであった。(辻善之助『日本仏教史の研究』近世編之二) 従って、いうなれば、江戸時代の僧侶は、学問・修行に精励しなければ大寺に住持することも、高位の僧位を得ることもできないように制度化されたのである。

この幕府の学問奨励策に応じて、各宗は競って江戸に学寮をもうけ、江戸は各宗宗学の中心地となったのである。このような江戸における仏教寺院学寮の隆盛の中にあって、曹洞宗においては吉祥寺・青松寺・泉岳寺に学寮をもうけ、それぞれ数十人から数百人の修学僧を擁するにいたったのである。これらの設立は、江戸時代の初頭にまでさかのぼると言われるが(横関了胤『江戸時代洞門政要』)、この学寮において宗乗・余乗・漢学の三科が学習されたのである。江戸時代中期の宗門には、道元禅師への復古運動が起ったが、それら復古運動者のほとんどすべてが学寮出身者であったことからみても、幕府の学問奨励策に応ずる宗門学寮の設立が宗学勃興運動の母胎であったことは明らかで

ある。

第三に挙げられるのは、江戸時代中期に伝来した黄檗禅の刺戟である。黄檗隠元（一五九二—一六七二）の来朝は承応三年（一六五四）のことであるが、隠元に前後して多数の中国禅僧が明末の戦乱を避けてわが国に来朝し、帰化したのである。とくに曹洞宗と関係の深い人としては、隠元にさきだつこと四年、慶安四年（一六五一）に道者超元が、やや遅れて延宝五年（一六七七）に心越興儔（一六四二—九六）がわが国に来朝している。これら来朝僧、ないし帰化僧は新来の明朝禅風をわが国にもたらして、わが国禅宗界に大きな影響を与えたのである。この新来の明朝禅を代表するものは、隠元によって伝えられた黄檗宗であるが、黄檗宗の興起はこれを迎え容れて禅の革新をはかろうとする進歩派と、これを排斥して自宗の特色を発揮しようとする復古派の対立を生み、二派の抗争によって禅宗界は生気をとりもどすこととなった。

しかし、黄檗禅が臨済宗に与えた影響と曹洞宗に与えた影響にはその間に異るものがあって、臨済宗においては進歩派は容檗派であり、復古派は反檗派として、はじめから進歩派と復古派が分れて抗争したのに対し、曹洞宗においてはそのはじめは黄檗禅を迎え容れた進歩的な人々によって復古運動が進められたのである。初期復古運動者のほとんどすべては、いずれも新来の黄檗禅に親しんだ人々であり、黄檗禅の影響を受けた人々である。従って、曹洞宗門が復古運動を完遂するには、これら初期復古運動者の中に含まれた黄檗的なものを批判し、排除しなければならなかったのである。そこに曹洞宗学の展開が見られるのであるが、このことは裏返して言えば、曹洞宗学の成立にいかに黄檗禅が影響するところが大きかったかを示すものである。

二　初期復古宗学

江戸時代の曹洞宗学の特質は、復古宗学であると言えようが、初期においてはそれは形式重視派対内容重視派の対

立として示された。形式重視派の人としては、月舟宗胡（一六一八―九六）、卍山道白（一六三五―一七一四）があり、内容重視派の人としては独庵玄光（一六三〇―九八）、天桂伝尊（一六四八―一七三五）がある。この両派の対立は、後期にまで引継がれ、江戸時代の曹洞宗学に生彩を添えたのである。

月舟は曹洞宗中興の祖と称される。それは、月舟が江戸時代の宗学勃興の先頭に立った人だからである。月舟の門には、卍山道白、徳翁良高（一六四九―一七〇九）、雲山愚白（一六一九―一七〇二）、祖道宗心（一六三八―八三）等の当時の錚々たる俊秀が集まり、これらの門下によって月舟の遺業は継承され、展開されたのである。

月舟は元和四年（一六一八）、肥前武雄に生まれ、はじめ真言宗の寺に出家したが、後に衣をあらためて禅門に帰し、円応寺の華岳の弟子となった。寛永十年（一六三三）、十六歳の年、関東に遊び、さらに円波の瑞巌寺に万安英種（一五九一―一六五四）を尋ねたが、後に大乗寺の白峰玄滴（一五九四―一六七〇）の室に入り、その法を嗣いだ。承応元年（一六五二）、総持寺に瑞世し、受業師の華岳の病いを見舞い、さらに帰途長崎の崇福寺に道者超元を尋ねた。道者は、隠元の来朝に先立つこと四年、慶安四年わが国に来朝し、在日わずか八年、万治元年（一六五八）、隠元の徒とあい容れないで、本国へ帰った人である。道者は隠元のように世に喧伝されなかったが、これに接したものに異状な感化を与えたと言われる。月舟もその門をたたいて道者の影響を受けたのである。後に月舟に嗣いだ祖道や雲山は、かつて道者に参じた人である。明暦元年（一六五五）、月舟は板倉氏の請を受けて、三河の長円寺に住し、住すること十余年、加賀の大乗寺の請を受け、寛文十一年（一六七一）、大乗寺に遷住した。延宝八年（一六八〇）、大乗寺を弟子の卍山に譲り、宇治の禅定寺に退き、同寺で元禄九年（一六九六）、七十九歳をもって寂した。遺著に『月舟和尚遺録』（二巻）と『月舟和尚夜話』（一巻）がある。

月舟の嗣、卍山は備後の人で、十歳の年、龍興寺の一線について出家し、慶安四年（一六五一）、一線に従って関東に移った。寛文三年（一六六三）、二十八歳のとき、たまたま『正法眼蔵』を拝読して、道元禅師が名利のために嗣承

を変える弊を誡めている一文に接して、宗門乱嗣の弊を改める一大誓願を起こした。延宝六年（一六七八）、四十三歳の年、月舟を大乗寺に尋ね、同年、月舟の法を嗣いだ。延宝九年、月舟の後を継いで大乗寺の席を董し、住すること十一年、元禄四年（一六九一）、大乗寺を去って、摂津興禅寺に退いた。閑居の身となった卍山は、この年、血盟の同志に梅峰竺信（ばいほうじくしん）（一六三三―一七〇七）を得て、かねての宿願であった宗統復古運動に挺身することとなった。元禄十三年（一七〇〇）、梅峰とあい携えて江戸に下り、宗統復古の趣旨を寺社奉行に訴えたが、幕府の裁断は容易に下らなかった。このため四年の歳月を費して、元禄十六年、ようやく訴願が認められ、宗統復古の目的を果たした。ここにおいて、洛の鷹峰の源光庵に帰り、同寺を復古堂と名づけ、自から復古道人と称した。卍山は正徳四年（一七一四）、八十歳をもって源光庵に寂した。

月舟は宗門復古運動の端を開いた人であるが、月舟が宗門に残した復古の業績は、『永平清規』・『瑩山清規』の復興と授戒会の再興である。『月舟行状』には、「勉めて永平・瑩山の古規を行じ、ここに於て洞上の路全く古轍に合ふ」と述べている。『永平清規』の刊行は、月舟の大乗寺晋住にさき立つこと四年、寛文七年、永平寺の光紹の手によって成されたものであるが、月舟は『永平清規』を衆に講じたのであり、延宝五年には自から『瑩山清規』を刊行し、その流布に努めたのである。このように、月舟は古規の復興に努めるとともに、また授戒会を再興した。授戒会は、すでに室町時代後期より在家授戒が行なわれていたが、それが正規に授戒会として成立したのは月舟にはじまるのである。月舟による授戒会の復興は、道元禅師の古儀に帰ったものであるが、直接には黄檗禅の授戒会の盛行に刺戟されて制定されたものである。（逆水洞流『得度或問弁儀章』）

卍山の復古運動の業績は、宗統復古運動によって代表される。宗統復古運動は、卍山自身の発願によるものであって、師の月舟の遺嘱を受けたものではない。卍山以前においては、宗門の嗣法は伽藍に帰属して相続されたのである。これによれば、甲寺に住するには甲寺の開山の法を嗣ぐが、乙寺に住するには前嗣を捨てて、乙寺の開山の法を嗣が

なくてはならなかった。従って、伽藍縁に恵まれたものほど、何回も嗣承を変えることになり、いわゆる院によって嗣を変える濫嗣の弊に陥ったのである。卍山は、法の相続がこのように伽藍に帰属して伝えられることを中世以後の宗門の弊風であるとして、法は人に帰属するもので伽藍に帰属すべきものではないとしたのである。この弊を救うために卍山の掲げた旗印は、一師印証・面授嗣法である。一師印証であれば、いかに多くの寺に歴住しても嗣を変えることはないし、面授嗣法であれば、一面識もない前住の法を嗣ぐということもない。卍山は、このように嗣法を一師印証・面授嗣法と規定することによって、院によって嗣を変える濫嗣の弊が改まり、道元禅師の古に復することができると信じたのである。従って、卍山の宗統復古運動は道元禅師の古に復する意味では復古運動であるが、中世以後の伽藍中心の嗣承観を改める意味では革新運動だったのである。この卍山の宗統復古運動に対しても、黄檗潮音（一六二八―九五）の影響が指摘されている。（古田紹欽『日本仏教思想史の諸問題』）

卍山における宗統復古運動はこれを広く思想史の立場からみれば、そこに近世思想の特色である人間の回復がうかがわれるのである。宗統復古運動は伽藍に帰属して人間が見失われた中世的嗣承観から、人間をとりもどして人間を中心とする近世的嗣承観へ転換したものであって、そこには中世から近世への精神史の流れに掉（さお）さしていることがみられるのである。しかし、問題は嗣法論が単なる人間の問題ではなく、人間を超えた法に関する問題であることである。従って、法を荷う人間をどのようにとらえるかという問題をめぐって、卍山の嗣法論ははげしい反対論をよび起こしたのである。次に述べる、独庵玄光・天桂伝尊の主張がこれである。

独庵は肥前の人で、幼にして出家し、佐賀の高伝寺の天国のもとに得度し、後に諸方に知識を尋ねたが、慶安四年（一六五一）、長崎に道者超元が来朝するや、いち早く、そのもとに参じ、二十二歳の年より二十九歳まで従うこと八年、もっとも信頼される弟子となった。道者が帰国して後は、海雲寺の月舟宗林（げっしゅうそうりん）のもとに投じてその法を嗣ぎ、後に海雲寺に住したが、病のためにこれを辞し、晩年は河内・摂津の間に隠栖した。この隠栖の間に、独庵は数冊の著述

を発表し、後にこれをまとめて『護法集』（十四巻）と名づけて刊行した。元禄十一年、六十九歳をもって長崎皓台寺に寂した。

天桂は紀州に生まれ、八歳の年出家し、窓誉寺の伝弓について得度し、十八歳の年修行遍歴に出て、各地に知識を尋ねたが、駿河島田在の静居寺の五峰に参じ、ついに師資契合し、法を五峰に嗣いだ。延宝五年（一六七七）、五峰の後を受けて静居寺に住し、ここに住すること十二年、元禄三年（一六九〇）、近江彦根の大雲寺の請を受け転住した。しかし、事によって大雲寺を退き、浪速に蔵鷺庵を開いたが、元禄九年、阿波丈六寺の請を受けて入院し、十年にして退き、ふたたび蔵盧庵に帰住した。これより後は寺務に煩わされることなく、自宅に額をかけて「瞳眠楼」と称し、ひたすら『正法眼蔵』の参究に努めた。天桂の著書としてもっとも著名なものは『正法眼蔵弁註』で、この書は天桂六十五歳の年より八十二歳にいたる十八年の年月をかけたもので、実に天桂畢世の著述である。他に、『驢耳弾琴』（七巻）・『海水一滴』（五巻）・『報恩編』（三巻）等がある。享保二十年（一七三五）、八十八歳をもって陽松庵に寂した。

独庵は卍山の宗統復古運動の同志であったが、不幸、復古運動の完成をみないで病没した。独庵の死を悼んで、卍山は「隻手を失ふがごとく嘆き玉へり」（『宗統復古志』）と伝えられているが、しかし、卍山と独庵の嗣法観には両立しないものがあったのである。

嗣法とは、師から弟子に仏法が伝達・自覚されることであるが、道元禅師の意味においては、それは「得道明心の宗匠」と「契心証会の学人」との間において正しく成立するものである。（『正法眼蔵』弁道話）従って、師のがわに「得道明心の宗匠」を欠くか、弟子のがわに「契心証会の学人」を欠けば、道元禅師の意味において嗣法は成立しないのである。それ故に、宗統復古運動が真に道元禅師の立場への復古であるならば、法を単に伽藍から人間に回復させるだけでなく、その人間は師として師たるに足り、弟子として弟子たるに足りる真実の人間でなければならない。しかし問題は道元禅師の時代と異る江戸時代において、禅師が要求している真実の人間をはたして見出すことができるか

どうかということである。この点、卍山も独庵も江戸時代においてそのような真実の人間はほとんど見出しがたいということにおいて共通の立場に立ったのである。両者の相違は、それならば嗣法を時代に生かすにはどうしたらよいかという現実的解決策である。ここにおいて、卍山は師の人格から弟子の人格へ真理が伝達・自覚されるという嗣法の本義から真理性を抽象して、師と弟子とが面授・面受することをもって嗣法としたのであり、独庵は嗣法の本義から人格性を抽象して真理の伝達・自覚を嗣法としたのである。従って、卍山からは、嗣法にとってもっとも重要なことは、師と弟子とが面授・面受することであって、真理の伝達・自覚はかならずしも嗣法にとって欠くことのできない条件とはされなかったが、独庵からは嗣法にとってもっとも大切であることは真理の伝達・自覚であって、師と弟子とが面授・面受することはかならずしも嗣法にとって欠くことのできない条件とはされなかったのである。ここに、卍山は形式重視派として、独庵は内容重視派として、両者が袂を分つ分岐点が存する。

天桂の嗣法観は、独庵のそれを受けたものであり、両者の嗣法観はほとんど見分けることができないほど近似している。それ故に、天桂の『正法眼蔵弁註』を反駁した卍山系統の乙堂喚丑（?—一七六〇）は、天桂の嗣法観は独庵の換骨奪胎であって、何の独創性もないと批評したのである。（『正法眼蔵続絃講義』）ただ、独庵と天桂の嗣法観の相違は、独庵が『正法眼蔵』に関説しなかったのに天桂はこれを中心としたことであり、独庵が卍山と協調をたもったのに天桂はこれをはげしく攻撃したことである。この天桂の攻撃は、卍山系統の宗学者の反論をよび起こしたのであって、そこに曹洞宗学の展開が見られるが、このような対立抗争を生んだのは、卍山と独庵における共通基盤が両派の継承者によって見失われ、形式重視派の嗣法観に対する内容重視派の嗣法観として分裂したからである。

三　後期復古宗学

江戸時代の後期曹洞宗学においては、前期にひき続いて形式重視派対内容重視派の嗣法論争が見られる。すなわち、

形式重視派である卍山系統の面山瑞方（一六八三―一七六九）・万仭道坦（一六九八―一七七五）は、内容重視派である天桂系統の一線万回とはげしい論争を交わしたのであるが、しかしこの論争は、卍山系統から出た指月慧印（一六八九―一七六四）、天桂系統から出た父幼老卵（一七二三―一八〇五）によって、両系統の統合の道が開かれるとともにしだいに終熄していった。これに代わって、後期復古宗学においては、同じ月舟・卍山系統から容檗派対反檗派の対立が生まれたのである。

承和三年（一六五四）、黄檗隠元（一五九二―一六七三）が来朝したことは、臨済宗・曹洞宗に大きな影響を与えたものであるが、しかし黄檗禅が臨済宗に与えた影響と、曹洞宗に与えた影響との間には、おのずから異るものがあって、臨済宗においては、はじめから進歩派と復古派が分れ、進歩派即容檗派、復古派即反檗派であって、互いに抗争したのであるが、曹洞宗においては、黄檗禅を迎え入れた進歩的な人々によって復古運動が進められたのである。従って、曹洞宗における初期の復古運動者はいずれも新来の黄檗禅に親しんだ人々であり、黄檗禅の影響を受けた人々である。それ故に、曹洞宗の復古運動が完成するのには、これらの初期復古運動者の中に含まれていた黄檗的なものが批判され、清算されなければならなかったのである。これが、古規復古運動であって、批判の対象となったのは月舟・卍山における容檗思想であり、これを批判したものは面山、玄透即中（一七二九―一八〇七）である。面山・玄透はいずれも月舟・卍山系統の人であるが、それにもかかわらず、月舟・卍山が批判されたところに古規復古運動の特異性がある。

面山は肥後に生まれ、十六歳にして熊本流長院の遼雲について出家得度し、二十一歳の年江戸に出て遊学中、仙台泰心院の損翁宗益（一六四九―一七〇五）に逢い、随侍して仙台に赴き、ついにその法を嗣いだ。後に遊方に出て、宝永三年（一七〇六）、二十四歳の年、相州の老梅庵に入り一千日閉関して、『正法眼蔵』の参究と打坐の実践に努めた。享保四年（一七一九）、二十七歳の年、請されて肥後の禅定寺に住し、享保十四年、若州空印寺に転じ、講筵に著述に

永平の真風宣揚に努めた。寛保元年（一七四一）、十三年来住持した空印寺を弟子の瞎堂に譲り、永福庵を建て幽棲し、ここに寺務から解放され、著述に専念した。面山一代の著述は六十余部数百巻に及ぶが、その主なものは永福庵幽棲以後のものである。著書は、『正法眼蔵渉典録』・『僧堂清規行法鈔』などすこぶる多い。明和六年（一七六九）、建仁寺西来庵に八十七歳をもって示寂した。

玄透は尾張の人で、七歳の年各方寺徳岩について出家し、寛保元年（一七四一）、授業師の徳岩が伊勢の法蔵寺に転住したのに随って侍し、十四歳の年諸方に遊学し、遠江少林寺の黙子(もくし)の門に参じ、黙子寂後、黙子の弟子の頑極(がんごく)について学びついにその法を嗣いだ。明和二年（一七六五）、三十七歳で伊勢の正安寺に住し、後尾張の新豊寺、美濃の善応寺、摂津の仏眼寺、備中の円通寺に歴住し、寛政六年（一八九四）には関三刹の一である武蔵の龍穏寺に住し、翌七年永平寺に昇住した。永平寺に住すること十二年、その間に火災のため焼失した伽藍を復興して『永平清規』の履践に努めるかたわら、穏達(おんたつ)・俊量(しゅんりょう)の二人を幹事として、従前高閣に秘蔵されていた『正法眼蔵』の開版をはかった。永平寺版『正法眼蔵』（九十五巻）がこれである。『正法眼蔵』の刊行は、玄透が寛政八年（一七九六）発願してより後十五年、玄透示寂後四年目の文化八年（一八一一）に完成された。玄透は文化三年、永平寺を退隠して後、越前の妙覚寺を開いたが、ほどなく美濃の善応寺に移り、翌四年、同寺において七十九歳をもって寂した。著書に、『永平小清規』（三巻）、『祖規復古雑稿』等がある。

月舟・卍山によってなされた初期復古運動は、『永平清規』・『瑩山清規』の古規復古運動として展開した。しかし、古規復古運動者としての月舟は、復古主義一方の人ではなく、一面においては新来の『黄檗清規』の摂取に対しても積極的であった。月舟が延宝二年（一六七四）制定した『雲堂常規』規誡十五条は、『黄檗清規』の規誡十二条の影響のもとに成立したものである。この清規における『黄檗清規』の摂取は、月舟の弟子卍山にいたると、さらに顕著である。卍山は月舟の遺嘱を受けて、大乗寺に『椙樹林清規』を制定したが、この『椙樹林清規』は『永平清規』・『瑩

山清規』によっていることを標榜しながら、その中に明らかに『黄檗清規』の影響が見られるのである。『椙樹林清規』における『黄檗清規』の影響として著しい点は、第一にそれが『瑩山清規』に従って三時の諷経を規定しながら、『瑩山清規』における粥罷諷経を粥前諷経に改めていることである。第二にそれが『永平清規』に従って二時の粥飯を規定しながら、『永平清規』における食事の道場としての僧堂を斎堂に改めていることである。第三にその中には『永平清規』・『瑩山清規』に見られない特殊な行法の数々を『黄檗清規』から摂取していることである。このように、『椙樹林清規』は永平・瑩山の古清規に黄檗的なものを加味することによって、新時代に適応した清規たることを期したのである。

このように、初期復古主義者である月舟や卍山においては、道元禅師・瑩山禅師の古規と新来の『黄檗清規』とが結合されていたのであり、しかもそれが矛盾とはされなかったのである。しかし、古規復古運動が真に道元禅師・瑩山禅師の立場への復古であるならば、永平・瑩山の古規と『黄檗清規』とが対決され、後者が破棄されなければならない。古規復古運動はそのように展開したのであった。これがために、初期復古主義者である月舟・卍山は批判され、超克されるにいたったのである。

面山は青年時代、卍山に参学し、卍山の影響を強く受けた人であるが、しかし古規復古に関しては卍山と面山とは『黄檗清規』の摂取と排撃という反対の立場に立ったのである。面山は古規の中に及ぼした『黄檗清規』の影響を排撃して、次のように述べている。

この故に門派近世、有道の尊宿と称せらるるもの、亦、晩明の新規に眩惑せられて、祖模の僧堂を翻修してもつて禅堂となす。中に進退する所は即ち永規瑩規を用ふ。円孔方柄、傍観するもの顙を蹙む。（『面山広録』二十）

ここに、「有道の尊宿」とは月舟・卍山を指したものである。面山はまた、『僧堂清規考訂別録』において、卍山の『椙樹林清規』を随所に批判している。

面山を受けて、永平・瑩山の古規復古運動から『黄檗清規』の影響を徹底的に排撃したものは玄透である。玄透は、寛政七年（一七五九）、永平寺に晋住すると、ただちに古規復古を官に訴え、大乗寺に親書と前年玄透が刊行した『冠註永平清規』一部を送って、古規復興に関し大乗寺の同調を求めたのである。当時、大乗寺は月舟の、『雲堂常規』、卍山の『椙樹林清規』を履践する古規道場として、いわゆる「規矩大乗」の名を宗内にほしいままにしていたのであるが、玄透は大乗寺をもって新規模倣の筆頭寺と見たのである。ただ、玄透は、面山が月舟・卍山を同じ立場と見たのと異って、月舟と卍山の古規復古に対する立場に相違があるとして、月舟をもって檗規排撃の先駆者と見なし、卍山をはじめとする月舟の児孫が祖翁の家風を汚して新規模倣に走ったものと、大乗寺を攻撃したのである。（『祖規復古雑稿』）

この玄透の攻撃に対し、大乗寺を擁護し、月舟・卍山の立場を弁護したものは、大乗寺四十三世の住持、無学愚禅（一七三三—一八二九）である。無学は『規矩論』一篇を著わして、玄透に抗議している。無学の主張は、清規は時代とともに変化してきたものであり、また変化していくべきものであって、月舟・卍山が永平・瑩山の古清規に多少の改訂を加えたのも、それは古清規をして履践し易くさせるための訂正であって、むしろこのような時代的適応性を考慮しない古清規の墨守は、無意味であるというにある。このような立場から、無学は、月舟・卍山も古規復古運動者であることにおいて、面山・玄透と異るものはなく、ただ面山・玄透より時代的適応性に対し敏感であったに過ぎないと、月舟・卍山を弁護したのである。

かくして、後期復古宗学は、無学の抗議によって問題をはらみながらも、面山・玄透によって、初期復古宗学の中に含まれた『黄檗清規』の影響を批判し、排除することによってその理論的完成をとげたのである。

日本における臨済禅の展開

大森曹玄

一

晦巌智昭は『人天眼目』三巻を著わして、中国における禅の五家――雲門・潙仰・臨済・曹洞・法眼の特徴を明らかにしている。その中で臨済については「臨済宗というは、大機大用、羅籠を脱し窠臼を出で、虎驟龍奔、星馳せ電激し、天関を転じ地軸を斡らす、衝天の意気を負い、格外の提示を用う、巻舒・擒縦・殺活自在なり」といっている。これを意訳してみれば、臨済宗というのは人間主体の機用を重くみるもので、その自由を束縛するものは、仏であろうと悟りであろうと一切を否定する。その奔放自在の活動ぶりは虎や龍のそれにも似て、天地をひっくり返すようなすさまじさがある。意気は天を衝き、常識凡情を越えた禅機を用い、自由無礙、思いのままに振舞うようなところが臨済禅の特徴である。こういうことになるであろう。臨済将軍といわれるようになったのは、こうした激しい、颯爽とした禅風から出た批評である。

これは『人天眼目』の著者の見解であるが、古来禅門には、他の四家についてもそれぞれ次のような見方が行なわれている。

雲門宗には天子のような気位の高さがあり、九重の雲の奥深くにいる天子の動静が、外部からは容易に窺い知られないのにも似た幽玄微妙さが、この家風の特徴だといわれる。潙仰宗というのは、師の潙山と弟子の仰山との間で取りかわしたやりとりから生れた家風をいうのであるが、そこでは父と子のような親しさで、ものやわらかに禅がいい現わされ、まるで公卿のように鷹揚でゆったりとした風格があるとされる。曹洞宗はきわめて綿密で言葉と行為の相応することを旨とし、まるで農民が田の雑草を一本一本取り除くような周到さで行持し、心の本体を究めていくところに特徴があるとされる。法眼宗は箭鋒相拄（せんぷあいささ）うといって、お互いに射放った矢と矢とが空中でぶつかり合うように、師と弟子、問と答との気合がピタリと一致し、たとえばお早うといえばお早うと酬いるといったあんばいに、その場で即坐にやり返す寸分の油断もできない機敏な商人のかけひきに似た家風だとされる。

このように、宗祖その人の独特のやりかたや特徴をとらえて家風というのであるが、これについて晦巌は『人天眼目』の序文に「この集はすなわち従上の諸大老の利物の施為なり」と説明している。つまり五家の別は、むかしからの禅の指導者たちが後進を教育する場合の、指導方法の独自性だというのである。要するに、人それぞれの性格、教養などによる禅体験の表現様式の差であり、後進指導の手段方法の相違が五家の別を生じたのであって、禅そのものにいくつもの種類があるわけではない。

禅は人々がもって生れた仏性とよばれる普遍的人格を開発し、真実の自己を究明するという点においては、いつでも、どこでも、だれにでも当てはまる古今無二、唯一絶対の道でなければならない。けれども人には個人差もあれば民族性の相違もある。従って、釈尊の正覚に参じ、仏性すなわち自己の真性を究めるという禅体験そのものには何らの差異もあるはずはないが、修行、実践の様式や手段においては、同じ臨済系の中ですら独自の方法があって一向さしつかえないのである。

鎌倉期から江戸初期にかけて中国から日本に伝来した禅は二十四流・四十六伝あったという。その中で曹洞系が三

流・四伝あるので、それを除くと二十一流・四十二伝が臨済系である。同じ臨済系の中に、それほどの流伝があるのである。臨済禅は、宗祖臨済義玄から七代を経たのちに、黄龍と楊岐の二派に分かれたが、日本に伝わった二十一流の臨済禅のうち、黄龍派はわずかに明庵栄西（一一四一―一二一五）があるだけで、そのほかはみな楊岐の系統に属する。

ところが、その二十一流の臨済禅も、いまでは応・燈・関の一系、すなわち大応国師・大燈国師・関山国師の法系が伝わっているだけで、それ以外の法系はみな絶えてしまっている。

花園大学教授荻須純道博士の『日本中世禅宗史』によれば、鎌倉時代に日本に伝来した二十四流・四十六伝の禅を、類型によって大きく別ければおよそ次の四つになるという。

第一、栄西・聖一・法燈等の、教禅兼修を家風とする教乗禅的性格のもの。
第二、蘭渓・祖元等の中国僧によって伝えられた鎌倉禅といわれる祖師禅。
第三、南浦紹明（大応国師）が入宋して伝来した松源一派の祖師禅。
第四、道元によって伝来した曹洞禅。

この中で、第四は本稿では触れる必要はない。第一と第二は大いに触れるべきではあるが、途中で絶系しているので、歴史的考証が目的でない本稿では、必要に応じて触れる程度にしておきたい。従って本稿では主として第三に重点をおくことになる。

二

前に述べたように、臨済から七代目の祖師に石霜楚円（九八六―一〇三九）という傑物がいて、その門下に黄龍慧南（一〇〇二―六九）と楊岐方会（九九二―一〇四九）という二人の禅匠が出た。いわゆる松源一派の祖師禅というのは、そ

の楊岐方会の正脈をついだ、南宋の松源崇岳（一一三二—一二〇二）を祖とする系統をさしていうのである。松源崇岳には無得覚通・掩室善開・滅翁文礼などのすぐれた弟子がたくさんあって、それらの弟子の法系からはわが国に渡来した傑僧——たとえば無得の系統では明極楚俊、掩室系からは大休正念、また渡来僧ではないが日本から月林道皎、石室善玖などが入元して滅翁系の法を得て帰っているけれども、松源下では何といっても無明慧性（一一六〇—一二三七）と運庵普巌（一一五六—一二二六）の二人が傑出していた。

無明慧性の門からは、日本禅の興隆にとって忘れることのできない蘭渓道隆（一二一三—七八）が出ており、運庵普巌の法嗣には虚堂智愚（一一八五—一二六九）がある。そして虚堂の法はわが南浦紹明（一二三五—一三〇九）が入宋してこれを嗣ぎ、日本に持ち帰って日本臨済禅の基礎をきずいたのである。

それではいったい松源一派の祖師禅の特長はどこにあるのだろうか。それは東嶺禅師（一七二一—九二）が『宗門無尽燈論』で述べているように、ひと口にいえば「雲門の曲を唱え、臨済の剣を提げ、なお車の両輪の如く」にしたところだといってよいとおもう。東嶺によれば、この傾向は「興化・風穴の諸祖より」のものだといわれるが、特に楊岐方会の法孫である五祖法演（?—一一〇四）がこのことを強調したという。その理由について、東嶺は次のように述べている。

古に曰く、雲門は言句をもって救い、臨済は機鋒をもって救うと、その実は然らず。いま雲門の妙唱あって、もし臨済の大機なくんば恰かも天子の位あって将軍の威なきが如し。その弊、畢竟して玄微に堕せん。玄微変じて細膩とならん。大小の本より以下、みなかくの如し。然してまた臨済の大機あって、もし雲門の妙唱なくんば、却って将軍の威あって天子の位なきに似たり。その弊、畢竟して嶮奇に堕せん。嶮奇転じて麤強とならん。今時の諸禅、おおむねこれを出でず。

東嶺によれば、雲門は言句の妙密で世に知られ、臨済は機鋒の鋭さで後進を指導したと昔からいわれているが、実

際はそうではない。いくら雲門宗の語言三昧――言葉使いの深い妙味、コミュニケーションの極意が手に入ったとしても、もしそこに臨済の機鋒の鋭さ、主体の自由自在のはたらきが伴わなかったなら、それはあたかも天子の位はあっても将軍の武力を欠くようなものである。いたずらに虚器を擁するだけで、天下に号令してこれを太平に治める実力が伴わない。たとえその禅に玄微――おくふかさがあったとしても、それはただ単に言葉の弄びか、観念の遊戯にひとしいものになってしまうであろう。玄微はやがて変じて細膩――細やかになめらかな女性的なものになってしまう。そのいい実例が「大小の本」である。「大小の本」というのは、雲門五世の法孫、天衣義懐（九八二―一〇五二）の弟子の円照大本と、そのまた弟子の大通善本のことである。この大本と善本の二人の禅のように、こまごまと文字の注釈や言葉の解釈をして足れりとするような〝細膩〟の禅に堕してしまう。

しかし、そうかといってその反対に、臨済の大機があっても雲門の言句の妙密さが伴わない禅というものは、将軍の武力だけで天子の位を欠くようなもので、軍事独裁政権のようなけわしさや荒っぽさだけがあって、味もそっけもない麤強のものになってしまうであろう。松源自身がその示寂に当って

> 久参の兄弟、正路上に行くものあり、ただ黒豆の法を用うること能わず、臨済の道、まさに泯滅して聞くことなからんとす。

といったということが虚堂智愚の語録である『虚堂録』にみえている。黒豆の法とは文字、言句の表現を用いることである。松源がこういったからといって、それだけをもってただちに松源が雲門の宗旨を取り入れたと断定するのは気が早すぎるが、言句の妙密を欠いては臨済の禅が麤強一点張りのものとなり、それではやがて「泯滅して聞くことなからんとす」るであろうと考えていたことは、注意を要する点だとおもう。もともと宗祖の臨済禅師自身が学僧の出身であったのだが、中途で衣を換えて禅に転じたとはみずから述懐しているところである。だから『臨済録』をみれば、華厳や天台の法理をしっかりと踏まえ、それを縦横に使いこなしていることが、ハッキリと知られるのである。

いずれにしても、五家の中では雲門の系統は比較的はやく滅んでいる。そしてその真髄は、臨済系に完全に取り入れられていることは疑うべくもない事実である。

『虚堂録』は古来いわゆる〝禅門七書〟の一つとして知られ、「言句の粗細を知らんがために」読むものとされている。本来からいえば、およそ「言句の粗細」などということは、馬上で三軍を叱咤する臨済将軍の家風には似つかわしからぬことである。その似つかわしくないものが尊重されているということは、五祖法演以来接近していた雲門の手法の取り入れが完了し、虚堂智愚のころには全く自家薬籠中のものとなっていた証拠である、といっては言い過ぎだろうか。

通常、雲門の一句には、三句を兼ねているといわれる。三句とは、函蓋乾坤、截断衆流、随波逐浪の三つである。函蓋乾坤とは、函と蓋とがピタリと合い、天と地とが相応ずるように問いと答えが適合することであり、截断衆流とは、その一句によって、もろもろの煩悩の流れを截ちきってしまう力のあることである。随波逐浪とは、波にしたがい浪を逐うで、押し寄せてくる波浪のような問いに逆らわず、それに随いながら相手になっていくことである。たとえば僧が雲門に向って「いかなるかこれ清浄法身」と問うたとき、雲門は「花薬欄」と答えたという話が『碧巌録』にある。花薬欄とは、便所の袖垣だという。清浄法身といえば、仏者たるもののすべてが尊ぶ最高の清浄な存在である。それを問うたのに、便所の袖垣という最低の穢いもので答えている。そこには最高と最低、清浄と汚穢とが、函と蓋、天と地とのようにみごとに相応している。同時に質問者の最高、清浄を好んで、最低、汚穢を嫌うところの偏見や煩悩を、一刀のもとに根こそぎ截断している。しかも打ち寄せる波に随い、それに逆らわずに押し流されているような、順応性と柔軟さをもって相手の問いに即応して離れない。その三つのことが直感的、反射的に無心に吐く一句のうちに、一如して内包されているところに、雲門のすぐれた宗旨がある。そのうえさらに臨済の将軍の威力と、草木もなびくような激しい行動性とが一体的に機用するとなれば、虎が翼を添えたというか、明君と勇将とが一心同

体になったというか、万全の働きができるわけである。

大応国師南浦紹明が、中国にわたって虚堂智愚のもとで体得し、日本に持ち帰った臨済禅は、実にかくのごときものであったのである。

三

南浦紹明は、十五歳のとき鎌倉の建長寺で蘭渓道隆に相見してから二十五歳まで十年の間、蘭渓に師事して専一に参禅弁道した。そして正元元年（一二五九）入宋し、雪竇山で虚堂智愚に参じた。それ以来、虚堂が錫を転ずるところに必ず随従し、咸淳三年―文永四年（一二六七）、三十三歳の秋、ついに虚堂の法を嗣ぎ、いわゆる「日多の記」といわれる、日本禅の繁栄を期待し祝福する言葉を受けて帰朝したのである。蘭渓に十年師事して相当に得道したうえ、さらに虚堂に随従して精錬すること十年、かくて楊岐、松源の正脈は完全に手に入れたのである。「松源一派、僧堂の規あり、専ら坐禅を要す、その余は何をかいわんや、千古廃すべからず」（蘭渓『遺誡』）と、もっぱら坐禅を強調する蘭渓の家風を受け、そのうえ「事に臨んで寛仮するところ無く」「学者畏れて之れを仰ぐ」（『虚堂録』行状）といわれ、また自ら「虚堂、門に入れば便ち罵る」といった峻厳きわまりない虚堂に鍛われた南浦紹明の禅がどんなものであるかは、その語録『大応録』に明らかである。ここにはただ一つの挿話を記して、その家風をうかがうよすがとしよう。

南浦紹明が筑前の崇福寺にいたときのこと、ある日、近くの曹洞宗の岩屋寺というのに立ち寄られた。その僧堂の入口に、インドの二十二祖マヌラ尊者の

心は万境に随って転ず
転処、実によく幽なり

流れに随って性を認得すれば
喜もなく亦た憂もなし

という偈が掲げられていた。南浦が試みに首座に向って

「この語をどう看るか。」

とたずねると、首座は

「当寺の開山鉄壁和尚は、学徒に専ら〝幽〟の字を看るようにいわれました。」

と答えた。南浦は黙って帰途についたが、帰るとすぐに侍者にこういわれた。

「慫れむべし、かの一衆、おそらく驢年にも入所なかるべし——かれらは猫の年がきても悟れんだろう。」

「では、どう看ればよろしいのでしょうか。」

と侍者が請益すると、南浦は

「いかなるかこれ〝転〟処の身、こう点検してこそ、はじめて〝幽〟の本質を悟ることができるのだ。」

と、垂示するのだった。

「老師はそのことを、なぜ先刻あの首座に教えられなかったのですか。」

と、侍者がたずねると、南浦は

「禅者というものは、問われんことは答えんものだ。」

と、いわれたという。

ここに〝転〟という主体の機用（はたらき）を重くみる家風とともに、問われぬことは答えぬという〝点滴も施さぬ〟南浦の禅を見ることができる。

この門から大燈国師宗峰妙超（一二八二—一三三七）が出た。

宗峰は早くから律や戒を学んでいたが、それは要するに学解博識の人になるにすぎない、そんなことは大丈夫たるもののすることではないというので、十七歳のとき禅に転じた。そしてまだ剃髪しない姿のままで京都や鎌倉の名ある諸師を訪ねては問法参禅し、最後に鎌倉の万寿寺で仏国国師高峰顕日（一二五六—一三一六、後嵯峨天皇皇子）に相見したのが二十三歳、そこで剃髪受戒して高峰に師事することになった。

ある夜、僧堂で打坐し深く禅定三昧に入っているとき、一人の僧が壁を隔てて百丈和尚の語を読んでいるのを聞いて驀然と省悟した。すぐに高峰の室に入ってその見解を呈すると、高峰は「これ真正の見解なり。よろしく法幢を建て宗旨を立すべし」といって、これを印可した。

しかし宗峰自身は胸中になおまだ穏やかならぬもののあることを感じて、ひそかに宋の国に渡ってこれを解決したいと、その機会のくるのを窺っていた。

そういうときに、フト南浦紹明が院宣を奉じて入洛し、東山の韜光庵に止っているということ、および南浦の悪辣な手段は近より難く、機鋒は鋭く当るべからざるものありと聞いて、ただちに京にのぼってその室を叩いた。そのとき、南浦はいくつかの問題を出して商量したのち、有名な「牛、窓櫺(そうれい)を過ぐ」という公案を示して、一転語を下せとするどくせまったのである。

これは『無門関』に出ているが、五祖法演が門下のものに「牛が窓を通り過ぎるとき、体全体はすでに通りぬけることができたのに、尾だけがどうしても出られない。これは、いったいどうしてか」と問うた、というものである。宗峰はすでに高峰の室内でこの則は見ていたが、南浦は宗峰の見所をどうしても肯わなかった。ここで南浦の悪辣の手段にふれ、朝参暮請、孜々として怠らず、ついに二百則ほどの公案を究明し、南浦から「汝はこれ天然の衲子なり——生れながらの禅者である」とまで称揚された。しかしそれでもなお「翠巌夏末の因縁」中の、雲門の〝関〟の字には、畢生の心血を絞って参究しても手がつかず、ほとんど三年間も苦しみぬいた。

南浦が徳治二年（一三〇七）、北条貞時に招かれ、鎌倉の建長寺に入ったとき、宗峰も随侍したが、一日、机の上に鍵をおいたとたんに鍵がガチャリッと鳴った、その音に触発されてついに〝関〟字に透徹することができた。走って南浦に見解を呈すると、南浦は大いに驚いて「昨夜、雲門大師がわが室に入ってくる夢を見たが、今日はお前が関の字に徹した。まことにお前は雲門の再来である」といわれたという。

その翌日、宗峰は「一回雲関を透過し了って、南北東西活路通ず、夕処朝遊賓主なく、脚頭脚底清風を起す」というのと、また「雲関を透過して旧路なし、青天白日これ家山、機輪転ずるところ人の到ること難し、金色の頭陀、手を拱いて還る」という二首の偈を呈したが、南浦はその末尾に証明の語を書き、さらに例の「只だこれ二十年長養して、人をしてこの証明を知らしむること莫れ」の語を添えた。ここに「坐禅せば四条五条の橋の上、往き来の人を深山木に見て」の、五条橋辺二十年の聖胎長養のための韜晦生活がはじまるのである。のち召されて宮中で花園天皇と対坐したとき、天皇が「仏法不思議、王法と対坐す――禅の力というものは不思議だ。天子である私と対等に坐った」と仰せられたのに対し「王法不思議、仏法と対坐す」と奉答した気宇王のごとき道力は、こういう長養鍛錬から生れたものであろう。

宗峰の法を嗣いだものは関山慧玄（一二七七―一三六〇）であるが、彼は師の宗峰より五歳の年長であった。関山ははじめ鎌倉にあって月谷・物外・巨山・柏庵などの諸師に参じたというが、宗峰の機鋒の鋭いことを伝え聞くと、ただちに馳せて大徳寺の門を叩いた。そして宗峰の竹箆を甘うこと二年、ある夜、定中に〝関〟字を徹見した。ただちに見解を呈すると、宗峰は手を打って喜び、「汝、はじめ老僧と相見の前夜、雲門大師来ると夢む。これによって関字を以てす。汝、今透徹せることかくの如し、宜しく関山と号すべし」といってこれを証し、同時に従来の慧眼という名を慧玄と改めさせた。このように大燈・関山の二師が、ともに雲門に深い因縁のあることも不思議である。

関山はその後、美濃国の伊深に韜晦し、里人の農業を手伝ったり、牛を追う生活をして聖胎を長養したが、それは、

あたかも師の宗峰の五条橋辺二十年の苦修と揆を一にするものであった。

ある坐禅を専らにする僧が関山に相見を求めたとき、関山は「お前は、平生坐禅ばかりしているというが本当か」とたずねた。僧が「ハイ、まことでございます」と答えると、「それなら坐っとれ」といわれるので、その僧は「ハイ」と壁に向って坐禅をはじめた。すると関山は大喝して「死仏法を学んで何になるか」と痛棒を与えられた。師匠譲りの「往き来の人を深山木に見」るところの活禅の眼からみれば、この僧の形式に捉われた死に坐禅は、きっと容赦のならぬものであったにちがいない。

天龍寺の夢窓国師は、宮中のお召しで多くの随従をしたがえ、籠に乗って妙心寺の門前を通ることしばしばであった。ある夏の日、フト籠の中から見ると、折からの炎天下で関山が焚きものにする落葉をしきりに掻き寄せていた。その作務に打ち込んでいる姿をみた夢窓は、「わが児孫は、将来かれの門下に吸収されてしまうだろう」と、嘆賞されたという。

大燈国師の遺誡を見ると、寺がいかに繁昌しようと、設備が黄金づくめの立派なものであろうと、信者が群がり集まろうと、また朝から晩まで不眠不休で坐禅しようと、戒律や規則を厳重に守ろうと、〝仏祖不伝の妙道〟をしっかりとつかみ、それを念々に相続しないものは〝みなこれ邪魔の種族〟であって、決してわが禅門の徒とは認めないと、それらの徒をきわめて激しく排斥している。それに反してたとえ茅屋に住み、野菜の尻尾を喰べて過したとしても〝専一に己事を究明する〟ものは、自分と〝日々相見、報恩底の人〟であるといっている。

関山の宗風は、この宗峰の遺誡を忠実に守ったもののような感がある。禅は深山幽谷にあるのでもなければ、権門高貴の手にあるのでもない。これまでの自己を離れて、全く違った世界に生れ変ることでもない。ただこれ〝眼横鼻直〟で、庶民の七顚八倒の日々の現実生活に即しつつ、自己も世界も日々に新しく生きるものである。まことに応・燈・関の一脈には、動中や事上において深く自己を究明し、それを日常の生活に即せしめるところの禅が存したので

ある。同じ時代でも天龍の夢窓疎石の禅は、それとは対蹠的であったようである。

夢窓（一二七五―一三五一）は少年時代から密教や天台の教学を学んでいたが、十九歳のとき、天台の講師が病に罹り死の恐怖にのたうったときの醜態を見て禅に転じ、建仁の無隠円範、円覚の桃谿、建長の一山一寧、万寿の高峰顕日等に参じ、ついに高峰の法を嗣いだのである。

夢窓は権門に出入し、南北両朝に接近したというので、八方美人のような印象も受けるし、事実そのような批判もあるが、しかし決してそんなものではない。血で血を洗う両朝の対立を、高い次元で平和的に統一することは、夢窓一生の念願であった。そのためにこそ両朝三帝の師として、皇室に近づいたのであった。

しかも一方「国土を賑済（しんせい）し、干戈永く止め、朝野清平を楽しむ」よう祈りをこめ、日本全国に一国一ヵ寺の安国寺を建立しようと思い立ち、五十八ヵ国と壱岐・対馬の二島にこれを実現した。安国寺は両朝の葛藤から不安と動揺を感じて苦しむ民衆に、安らいと和らぎを与えるための根本道場であった。そして、そこには必ず一基の利生塔が建てられた。それは元弘以来、打ちつづく戦乱に死没した戦争犠牲者の霊を慰め、禅の精神を政治的に打ち出そうとするものであったことは、「仏法・王法同時に盛興するにあり」という、夢窓自身の慶讃の言葉によって明らかである。

それらに要する費用は、権門の布施に依存せず、疲憊した民衆の喜捨も仰がず、世に天龍寺船と称せられる、外国貿易による利潤五千貫文をもってこれに当てた。

当時、蘭渓道隆、無学祖元、一山一寧などの渡来僧により、宋学が輸入され、また日本からかの国に渡る者も多く、日本の文化に新たな分野が開かれた。それが五山の禅徒を中軸として行なわれたところから五山文学の名がある。夢窓はそのような文化的方面においても、一大棟梁であったのである。

かくて、この時代における禅は、関東の仏国国師と関西の大応国師とが天下の二大甘露門といわれたが、あくまでも内にふかく己事を究明する大燈・関山と、禅を天下政教のうえにまで現実化しようとした夢窓とがそれをついで、

両様の展開をみたといえるであろう。しかし、それは性格や教養の差からする表現・機用のちがいであって、両者の禅に優劣高下のあるものではない。それぞれに時弊を救う功用のあったことは、改めていうまでもない。

いったい、仏教が日本に伝えられた状況については、『日本書紀』の記すように、欽明朝十三年冬十月（五五二）に百済の聖明王が使者をして仏像や経巻を献ぜられたのに始まる。その記述による限り当初は人心の救済というよりは、鎮護国家のためのものとして輸入されたと考えられる。もちろん仔細に論ずればば例外もあろうけれど、大体において奈良朝から平安中期にかけての仏教は、鎮護国家の新しい形の祭祀の手段としての加持祈禱か、読経写経などが主であった。当時の僧侶は、そういうことを通じて権門に近づき、漸次自らも権力を保持し、やがてそれをほしいままにしていったものといってよかろう。後白河法皇の嘆きは、そのようなところに発せられたものであったろう。

この頽廃の状にあきたらず、平安の末期から鎌倉初期にかけて、空也や法然の革新仏教が起り、それと期を同じうして禅の渡来があり、日本からもまた、海を越えて入宋するものも出てきたのである。革新仏教の初期の人々は、まだ天台・真言などの権力がつよくて一応は弾圧を蒙りもしたが、そのことが幸いして逆に地方に勢力を扶植する結果にもなった。

こういう時代を背景に日本に渡来した禅は、親鸞や日蓮の宗教革新の運動とともに、日本の中世的宗教を新たなものに脱皮し解放する役割を果たしたといえる。この意味で鎌倉期は、西洋の歴史でいえば宗教改革の時代に当たるといってよいであろう。

専門学者の指摘するところによれば、北支那には「儒教風の政治支配の論理」がその性格的特徴として存し、南支那には「老荘風の民衆信仰」があったという。日本が隋・唐から学んだものは、北支那的性格の政治支配の論理と技術であり、それを日本に伝来した遣唐使や学僧たちは、公式の政治ルートで派遣された人々であった。それに反し平安末期から鎌倉初期にかけて宋から移入した禅をはじめ、芸術品や食料加工の新技術などは、主として南支那的性格

の文化であり、その移入は個人の資格で来往した人々の手によって行なわれたという。（倉前義男『海洋国家と大陸国家』による）

おもしろいことには、大化の改新から奈良朝にかけて中央集権的な国家機構をつくりあげる際には、北支那的政治支配の論理がとりいれられ、鎌倉期の分権的封建制の抬頭期には、南支那的で自由濶達な禅、およびそれを中心とする文化がとりいれられたということである。

禅、特に臨済のそれは、一切の偶像を根こそぎ打破し、すべての外的な権威を徹底的に粉砕し、イデオロギーや既成概念の虚構を否定し、ひたすら人間の限りない自由と自主性を追求し強調するものであった。そういう禅ではあるが、それ自体が革命の原理として直接に政治のあり方に作用したとは考えられない。けれどもこれを学んだ新興の武士たちが、平安以来の腐敗と沈滞を打破しようとするとき、心の糧として役立ったことは否定できないであろう。この意味で鎌倉期における宗教革命に禅が間接的に寄与し、日本民族の心理構造に新しい息吹きを送ったことも決して過小評価してはなるまい。

ところで、応・燈・関にせよ、夢窓にせよ、あるいはその他の諸師にせよ、由来、臨済の禅は現実のこの身がそのままで諸仏の三昧だという立場はとらない。それどころか、まず現実の人間そのものに対するきびしい批判、通俗的な人生へのはげしい対決から出発する。そして「即今、見聞する底、これ何ものぞ」とか「これは箇のなにものぞ」とか、疑って疑って疑いぬいた結果、ついに自己の真性を自覚して別次元の新たな世界に生きようとするのである。その別次元の新たな世界とは、畢竟、元の現実の生活に還帰復活することにほかならない。「廬山は煙雨浙江は潮、未だ到らずば千般恨み消えず、到り得て還り来るに別事なし、廬山は煙雨浙江は潮」というのは、その消息を示したものであろう。一度、現実の虚妄な現身を否定して真実の自己を覚証するや、再び元の現実に還帰する。ここに「これ何ものぞ」と大疑の現前を図る「公案」というものが生れるに至る理由がある。

夢窓は『西山夜話』で僧の質問に答えて、こういっている。「先徳、慈を垂れて人をして公案を看せしむ。けだし法を設けてその狂思横計を繋住して、識慮を沈めて専一の地に到らしむ。驀然として発明すれば心は外より得るに非ず、向来の公案は乃ち門を敲くの瓦子なり。」しかし、これはあくまでも、門を叩くの手段だから、大根器あるものは必ずしも古人の公案によらないでもよろしいという。「ただ朝より起きて念を正却し、心を静却し、凡そ指呼するところ作為すること一番せよ。作為すること一番して再び更に提起して審詳に看よ。これは箇の甚物ぞ」といっている。「これは箇の甚物ぞ」と自分自身に向って問うことは、やがて大疑現前のための公案が生れる所以でなければならない。同じ時代の宗峰が自らの修禅の経験に鑑みて、百二十則の公案を選んで修道の方途を確立したことは周知の事実である。臨済の禅が現在まで命脈を保持してきたのは、一にこれら祖師たちの老婆心によって、時代に適した修禅の手段がとられたことによるものといわなければならない。

蘭渓や祖元によって輸入された鎌倉禅といわれる武家の禅は、こうしてついに公家の禅と代ったのである。

四

さて、日本臨済禅の展開を考えるとき、何といっても白隠慧鶴（一六八五―一七六八）の偉大さを忘れることはできない。

白隠の生きた時代は、表面的には一応平穏であったが、その実、洪水、飢饉、疫病などが相次ぎ、関東には大規模な百姓一揆が起るなど、ようやく多事ならんとする兆候も見えていた。徳川氏による集権的封建制もそろそろ土台に腐りが見え出し、土地経済から貨幣経済への転換を示しつつあった。往年の武士的倫理、儒教的道徳はいまや無力化し、金銭本位の実利主義が抬頭しはじめていた。

宗教界は、これまで支配者に尾をふって各本山は幕府の御用機関化し、世間の俗風を真似て僧団に階級制度を強化

したり、そういうことで虚勢を張って日々を糊塗してきたが、もうそんな無気力な惰性的生活では民衆の指導どころか、自分自身の安心解脱さえも覚束ない状態であった。

こういう歴史的環境に生きた白隠の禅を知るために、まず彼の憤りを聞いてみよう。それは白隠自身が自画像に讃した一頌に、もっとも端的に示されている。

千仏場中、千仏の嫌うところとなり
群魔隊裡、群魔の憎むところとなる
今時黙照の邪党を挫き
近代断無の瞎僧を鏖にす
這般醜悪の破瞎禿
醜上醜を添う又一層。

由来、禅門の偈頌は悪毒の語が少なくないが、これほど痛烈に自己を評価した自讃はそう多くはあるまい。「千仏場中、千仏の嫌うところとなり、群魔隊裡、群魔の憎むところとなる」とは、まさに意気天をつく自負と軒昂ぶりを示している。もちろんこれは仏界にも魔界にも止まらず、仏魔ともに打つ底の白隠の境涯を示したものであろうが、同時に原の片田舎の見る影もない小寺の住職が、金襴の袈裟もまばゆく暖衣放逸する無気力の僧どもを罵倒したものとみてもよいであろう。

問題は「今時黙照の邪党を挫き、近代断無の瞎僧を鏖にす」という語である。〝黙照〟とは、大慧宗杲（一〇八九―一一六三）が宏智正覚（一〇九一―一一五七）の禅を批判した言葉で、黙々として坐禅するばかりで内容空虚の禅のことである。〝断無〟というのは因果の理法を無視する、虚無的の禅をいったものであろう。白隠は別の書物に「枯坐黙照不生の邪党」などという言葉も用いているところからみれば、「黙照の邪党」とか「断無の瞎僧」とかいうのは

具体的には盤珪永琢（一六二二—九三）の〝不生禅〟を指したものではないかといわれる。しかし盤珪と白隠とでは年代に距りがあり、白隠が八、九歳のときに盤珪はすでにこの世を去っていたし、また白隠の盛時には盤珪の系統には白隠と太刀打できるようなすぐれた禅匠がおらなかったので、両者の間には大慧と宏智とのように激しい応酬はなかった。白隠の公案禅と、盤珪の不生禅とは、日本臨済禅における対蹠的な二大潮流として興味ある課題である。

宋の禅が日本に伝えられた当初から、臨済系では看話すなわち公案を工夫することによって悟りを得る方法が用いられていた。宗峰妙超はその公案を整理して百二十則を定め、参学の徒に修禅の方途を与えたことは前に述べた通りである。公案を用いて修禅するものが、必ずみな鋳型禅になり、形式禅になるかといえばそうとは限らない。形式的なものになるか、真正の見解を得るかは、公案の罪ではなくこれを用いる人によることで、現に大応・大燈・関山の諸師も公案の工夫によって正智見を得たことはすでに述べたところで明らかであるが、これらの人々の力量を疑うものはよもあるまい。

盤珪は人の問いに答えて「身どもが所で、そのような古ほうぐのせんぎはいたさぬ」と、公案を〝古ほうぐ〟並みに扱っている。そのように公案を否定する彼自身はどうかといえば、少年のころ『大学』の〝明徳〟に疑義を抱き永年これを追求し、ついに〝不生〟ですべては埒（らち）があくと落着したとは、自ら述懐するところである。この場合〝明徳〟が大疑現前の発条となり、それによって〝不生〟で埒があくという〝そのまま〟の世界に還帰したのだから、明徳はすなわち疑うべくもなく公案であったわけである。盤珪が「人のしらぬ苦労をしまして、いかい無駄骨をおりましたわいの」といっているのは、その〝明徳〟を工夫、追究したころのことをいったものであろう。もし、白隠のいわゆる「直に自性を証する」（『坐禅和讃』）ところの禅体験という〝無駄骨〟もおらずに、この凡夫の身心このままでいいと落着したというならば、〝不生禅〟ということさえもいらぬはずである。〝明徳〟を参究するという無駄骨をおって現実の人間そのものを、根源的に疑いかつ否定したからこそ、逆に日常のそのままが不生の〝仏のおんいのち〟

として受用され、真実の人間としての在り方において生きることができたのである。
禅の創造期である唐の時代には、いわゆる公案禅という形式はなかったにちがいない。しかし、問いのないところに答えのあろうはずはない。唐代の天分豊かな禅者が、自然発生的にもった問いを人為的に起させるものが公案であって、公案による修禅方式の確立はその意味で歴史的必然ともいうべきものである。それは一面には、たしかに禅の凡庸化、形式化という欠陥を伴うであろうが、これまた避け難いところであって、その故にこそ禅の三要といって大信根・大疑団・大憤志を起すことが要求され、修禅者の自省、努力に期待するのである。白隠が古禅徳のような大根機を失った末法劣機の修禅者のために、本来、階級のない公案を法身・機関・言詮・難透・向上・末后の牢関というように分類して、修道の体系化を試みたことは白隠の菩提心であって、人はこの老婆心と血の涙を忘れてはなるまい。それは別ないい方をすれば、大燈百二十則の時代即応的な再整理・体系化であったといってもいいであろう。
白隠は大燈国師の語録である『大燈録』に評唱や着語をつけて『槐安国語』と題しているが、はじめ『大燈録』を読んだとき心中では〝大したことはないわい〟ぐらいにおもったらしい。しかしその最後の「台山婆子」の公案に至り、大燈国師が「尽く謂う日下に孤燈を挑ぐと、殊に知らず失銭遭罪なることを」と拈評しているのを読んで、覚えず愕然として驚き、ただちに袈裟をつけ香を焚いて三拝し懺謝したという。「日下に孤燈を挑ぐ」とは、いわゆるひるあんどんで役にも立たぬことであり、「失銭遭罪」とは、読んで字のごとく銭を失くしたうえ罰せられることで、骨を折って損をする意味である。浜の真砂を数えるような、賽の河原に石をつむに似た馬鹿げた無駄骨こそ、祖師禅の真骨頂であり、その精神でなければならぬ。その大燈の禅の精神を最もよく理解したものは白隠である。
いずれにしても、公案禅は今日でこそかれこれと批判もされるが、それを整理し大成したことは時弊を救うための白隠の血涙の結晶であり、当時における革新的新機軸であったのである。その意味で白隠こそ、近代日本臨済禅の復興大成者であったというべきである。

白隠には、東嶺、遂翁、峨山その他、数多くのすぐれた法嗣があって、よく白隠の禅革新の大業をたすけた。このために当時の禅界は、白隠の一系によって風靡された感がある。その頃、古月禅材（一六六七―一七五〇）などというすぐれた禅匠もいて、古月派という一派をなしていたが、その末流は振わずいまは絶えている。ということは、言葉を換えていえば現在の臨済禅は、実に白隠を源泉として流れ出ているということである。そして、峨山の門から隠山惟琰（一七五三―一八一六）と卓州胡僊（一七六〇―一八三三）の両禅傑が出ている。現存の臨済系の師家方は、すべて隠山かしからずんば卓州のいずれかの系統から出ている。

隠山の家風は、機鋒がすこぶるはげしく、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺すような禅機を蔵し、容易に近づきがたいところがある、そのうえ豪放無類であって、細かいことにはあまり拘泥しない風があるとされている。それに反して卓州の方は、微に入り細をうがつといった綿密さで参究し、その禅風にはたとえば山の中に名玉がかくされていて、その隠れた玉の輝きが山におのずからなる気品を添えるといった趣きがあるといわれる。従って卓州系は、悪くすればねばっこくて女性的なものになるであろうし、隠山系はややもすれば粗雑放漫に流れ、温潤味を欠くおそれなしとしない。前に東嶺が臨済と雲門の長短を論じた文章を引用したが、同じようなことがここでもいえるとおもう。すなわち、隠山の機鋒を鍛え、卓州の隠密を養うという両面が、一如に行ぜられることこそ、今後の臨済禅には望ましいのではないかとおもう。

そして、隠山・卓州二家に示される臨済禅のこの両輪を一つに結びつけるものは、実に「正念工夫・不断相続」ということでなければならぬと私は考える。白隠の師、正受老人道鏡慧端（一六四二―一七二一）は衆に示していっている。「夫れ正念工夫の端的、未だ悟入せざるものは切に須らく真正の導師に見え、願心を決定すべし、既に決定し得去らば、十二時中、四威儀の間、須らく正念工夫、打失せざるを以て第一と為すべし。」

それではその正念工夫とは、どうすることであろうか。白隠はこういっている。

「千差万別の塵務の上、七縦八横の世波の間に於て、正念工夫、相続間断なからんとは、仏祖も計り知り玉はじの心にて侍り。かくいえばとて、七縦八横の中に、珠数貫ける糸の如く工夫せよとの心には侍らず。大乗円頓の参学は千差万別の塵務、取りも直さず直にこれ潜行密用の大事、七縦八横の世波の儘にして、総にこれ正念工夫の全体なるぞと、行住坐臥の上において、親切に参究するこれ肝心の秘訣に侍り。」(『於仁安佐美』)

〝正念〟という固有のものがあって、それを「珠数貫ける糸の如く」に常住不変に持続していくことが正念工夫なのではない。事ぎり場ぎりに、当面の一事に絶対を行じ、己れを無にして、現在という瞬間に生命を完全燃焼させることが正念相続なのであり、また「随処に主となれば、立処みな真なり」と、宗祖臨済禅師の示されたところの真意でもある。この一事の失なわれない限り、臨済禅は無限に生々展開してやまないであろうことを確信する。

五

前にも述べたように、仏教教団が幕府の機関のように扱われ、禅ばかりでなく各宗門ともようやく頽廃してきたとき、一野僧、白隠の出現によって禅門は活を入れられた感があった。しかし、その後、幾何もなく世界の飛躍的進歩に促がされて、日本にも近世の黎明が訪れてきた。

ヨーロッパ拡張運動の波が日本の岸を洗うようになると、もういつまでも老朽腐敗化した旧制度を存続することは許されない。現行の制度が革新されようとすれば、まずその制度の発生するに至った理由が歴史的に顧られるのは当然であろう。そこに復古主義的傾向が生まれる。明治維新は建武中興に則れとか、神武の創業に復るべきだとかいう理論がそれであり、それは漸次王政復古、尊皇攘夷という形で天皇中心の近代的統一国家として現実化された。廃仏毀釈の嵐は、こうして幕末から明治初年にかけて吹き荒れた。

明治元年、維新政府は新政の手始めとして、僧形の別当や社僧に復飾還俗を命じた。これは維新を促した復古神道

の思想が、本地垂迹論に加えた攘夷の痛烈な一撃であった。つづいて矢つぎ早やに、太政官から神仏合祀の禁止令が発せられた。これらの法令を楯にとって、神官の中にはかねてからの僧侶に対する私憤をはらすべく、仏像や仏具に狼藉を加えるものも少なくなかった。さすがに見兼ねた政府は太政官から諭告を出して、神官の行き過ぎを制するという一幕もあった。

ところが慶長四年（明治元年）に出そうとした、「耶蘇邪宗門の儀は是迄通り固く御禁制之事」という太政官の高札の原案が、イギリス公使パークスの抗議で改められたり、攘夷が開国に変って西洋事情がだんだん判ってくるにつれ、明治四年頃から信教自由の方針が確立されてきた。そこで維新とともに復活した神祇省も廃されて教部省となり、明治六年にはそれも大教院に格下げされ、廃仏毀釈運動で大打撃をうけ全く逼塞状態にあった仏教も、キリスト教解禁の余慶をうけて再び日の目が見られるようになってきた。禅僧も大教院の教導職として他の宗教のものと一緒に、全国的組織の下に国民教化に当ることになった。その教化の綱領は、次の「三条の教憲」である。一、敬神愛国の旨を体すべきこと。二、天地人道を明らかにすべきこと。三、皇上を奉戴し、朝旨を遵守せしむべきこと。

このような仏教未曽有の受難時代に、禅はどうであったろうか。

それより少し前、隠山の法を嗣いだものに太元孜元（一七六九―一八三八）と棠林宗寿（？―一八三七）とがあって、当時の禅界ではこの二人を「一双の甘露門」と称していた。その法系はいずれも現在にまで栄えている。

まず太元の系統からは儀山善来（一八〇一―七八）と大拙承演（一七九七―一八五八）が出ている。儀山はいわゆる備前派の源流をなした巨匠であり、その門からは滴水・洪川・越渓など、いずれも廃仏毀釈の激動中をビクともせずに生きぬいてきた、近代禅の主流ともいうべき人々を出している。越渓は明治十一年に天授院内に妙心僧堂を開単したが、その枯淡にして峻厳な独自の家風は、いまなお受けつがれて今日の禅界に異彩を放っている。洪川は著書『禅海一瀾』の示すように、儒をもって禅を挙揚した人で、他の追随を許さぬ学問の深さがあり、現在の鎌倉禅の中興とも

いうべき地歩を占めている。その門に洪岳宗演があり、海外にも宣教し、近代的な新しい禅風を起こした。滴水は、備前の曹源寺で水を捨てて師の儀山に痛棒をくったことや、例の山岡鉄舟を打ち出したことで有名であるが、法嗣の龍淵元碩とともに公案体系の整備をした功績も忘れられてはなるまい。大拙は、鬼大拙といわれ禅徒からその悪棘の手段を恐れられた人で、その門からは山岡鉄舟が参じたという独園承珠を出している。

卓州の法系からは名古屋徳源寺僧堂を開いた蘇山玄喬（一七九八―一八六六）、有志と計って尊皇攘夷を説いたり、廃仏毀釈の暴徒と命がけで折衝したという風変りの海州楚棟（一八〇七―七八）、終生を黙々と綿密な道行で押し通した春応禅悦（一七七一―一八四四）、内外の学問を修め、学んで倦まなかったという妙喜宗績（一七七三―一八四八）、その他、多くの法嗣を出している。これらの禅匠の力量と、維新の荒波を乗り越えてきた人々の骨っぽさが共感したものか、禅は明治に入ってから徐々に勢いを盛り返してきた。

さて、明治以後の禅の特色は、何といっても異質の欧米文化との接触のうちに、自らを展開したということであろう。近代人が、外界の征服によって自由を確立しようとしたとき、知識と組織とが不可欠の武器であった。それによってたしかに物質的な幸福はもたらされたが、他面、知識によってすべては分割され抽象化されて生命を失い、組織の膨大化は人間を部品化して自己を喪なわせた。ここに近代人共通の悩みがある。これに対処するため、禅はどうあるべきか。鈴木大拙博士の「スズキ禅」がそれを示唆し、全世界の有識者の眼を禅に注がしめた功績を無視することはできない。臨済たると曹洞たるとを問わず、禅の今後における課題はここにあるとおもう。

「日本における臨済禅の展開」を考える場合、当然、荻須博士の分類の第一の栄西・聖一などの教乗禅や、第二の中国僧によって伝えられた鎌倉禅についても考察しなければならず、また一休・沢庵・正三などの特異の禅風にもふれなければその体をなさぬ。それを充分に承知しながら構想の未熟と、紙数の制限のために果たし得なかったことを、読者にお詫びしなければならない。

日本における曹洞禅の展開

竹内道雄

一　道元禅の性格とその分裂

日本への中国曹洞禅の伝来は、鎌倉時代、㈠安貞元年（一二二七）の永平道元（一二〇〇—五三）、㈡延慶元年（一三〇八）の東明慧日（一二七二—一三四〇）、南北朝時代、㈢観応二年（一三五一）の東陵永璵（?—一三六五）、江戸時代、㈣延宝五年（一六七七）の心越興儔（一六四二—九六）の四流をかぞえることができる。このうち㈠は日本人による受動的伝来であり、㈡、㈢、㈣は中国人による能動的伝来であるといえる。ところで、㈠の永平道元は真歇清了の流れをくむもので、日本における曹洞禅の主流となった。㈡、㈢の東明慧日、東陵永璵はともに宏智正覚の流れをくむ宏智派であり、日本の中世禅林において五山派にくみして一時隆盛を極めたが、十六世紀後半以後ほとんど史上から影をひそめてしまった。㈣の心越興儔は浄因自覚の流れをくんでおり、江戸初期において水戸藩の庇護をうけ、曹洞禅に新風をふきこんだが、この心越派も道元派の主流に比すれば大海の一粟にすぎない。したがって日本における曹洞禅の展開は、道元派の禅（道元禅）の展開とみてもさしつかえないように思われる。それゆえここでは、日本におけ

る曹洞禅の展開を道元禅の展開としてながめることにしたい。

日本における曹洞禅の思想的源流は、道元の中国天童山における大悟徹底に始まる。それは宋朝の宝慶元年（一二二五）であるが、その年に道元は、「仏祖正伝菩薩戒脈」を、また宝慶三年に「嗣書」をそれぞれ正師の天童如浄から授けられた。こうして中国曹洞禅の法脈は名実ともに道元に相承され、日本の曹洞禅展開の準備が完了したのである。

日本の国土における曹洞禅の出発点は、道元帰朝の安貞元年（一二二七）、建仁寺においてなされた『普勧坐禅儀』の撰述である。『普勧坐禅儀』は、「百丈清規」の古意を復活し、正しい坐禅行法を示して、達摩禅の真風を宣揚しようとしたものである。その内容は、まず、深遠な仏法の真理を、法と人の上から論じ、そのあとに現実の差別世界の様相をのべている。そしてこうした現実の相対の世界を超えて仏法の絶対の世界に悟入するためには、釈尊の六年端坐・達摩の九年面壁の蹤跡（あと）を慕い、只管に坐禅につとむべきことを説いているのである。道元禅の行の基本形態はこの只管打坐である。また道元の主著『正法眼蔵』はじめ尨大な著述にうかがわれる深遠な宗教思想は、すべてこの只管打坐の行の実践に統一されるのである。しかもこの只管打坐はそのまま仏法の修であり証（さとり）であって、宋朝禅に見るように証への待悟の手段ではなかった。修証一如、さらには本証妙修という理想的人間像そのままの現前、いわゆる純一無雑「不染汚の坐禅」の立場こそ、道元禅の最大の特質と言ってよい。道元禅は一面、黙照禅としての性格をもつが、それは寒灰枯木の自然主義的な死禅ではない。道元禅は「人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうること」のない日常の厳格な修道生活を基調とする禅であり、活潑々地の清新潑剌たる禅である。

さて道元禅はこうした只管打坐の純粋禅を主軸とした宗教であるが、さらにその宗教思想の性格を列挙すると次の

諸点にあるように思われる。

一、まずそれは釈尊に直結せんとする仏法であり、宋朝禅の五家七宗を一面において否定し、一面において肯定しつつ、さらにこれらを超える全一の仏法であった。

二、次は、真理の探求と人間形成という観点から、出家・在家・女人の成仏を肯定している点である。道元の思想の根底には、つねに上求菩提、下化衆生という仏家の理想主義が流れており、道元は出家人の接得育成と在家人の教化を生涯の念願としていた。道元の行実と思想のうち、悟道から興聖寺時代までの前後十七年間は主として後者を、北越入山後の永平寺時代は主として前者をものがたっている。しかもこれとて必ずしも興聖寺時代が在家教化に、永平寺時代が出家人の接得育成にそれぞれ徹底していたわけではない。道元が幅広い人間の平等観に立って、出家人育成と在家教化のいずれかにのみ徹底しえなかったところに、道元禅の大発展の秘密があったようであり、またこの点に後世の児孫間における行実・思想上の波瀾・激突がはらまれていたように思われる。

三、次は面授、嗣法をきわめて重視する点である。道元は学道の用心において重要なことの一つとして「正師」を重んずべきことを強調した。自らも、参学・問法の師として公胤・明全・無際了派を尊敬はしたが、面授・嗣法の正師としては天童如浄ただ一人であった。しかも道元はかかる啐啄同時の正師を求めて、思想的にも行実の上でもあくなき苦闘を続けたのである。この点についても江戸時代において卍山(まんさん)・天桂両派の間に激しい思想的・学問的論争が展開されることになるのである。

四、次に、道元には『正法眼蔵』、『永平広録』などをはじめ、尨大な著述があり、しかもそれらがほとんど全て、彼の行実と思想の流露であるという点である。このことは「教外別伝」・「不立文字」を標榜する禅宗においては一見、奇異のことに属する。しかしこのことが、道元禅の宗教を現代になお生かしめている最大の理由である。しかもその中にうかがわれる禅思想は、古今東西に独歩する深遠な哲理を含んでいる。

五、次に道元禅は、他の禅と同様に、自己自身の内に仏性を信じ、仏性への開顕を目ざす宗教である。そのため一面に機鋒峻烈な修行を要求し、ときには極端な反世間主義の立場をとる。そして旧来の末法思想や迷信的な宗教、民間信仰、祈禱などを一切否定する。このように道元禅は、理想主義、合理主義であり、一面に禁欲主義である。しかし同時に忘れてはならないことは、道元禅は現実に逞しく生きる、徹底した現実主義であることである。これらの点、道元禅は当時においてはまま新しい舶来の宗教であった。

さてこのような特色をもつ道元禅は、その後どのようにして展開していったか、以下、順を追うて述べてみたい。

道元禅の最初の継承者は、孤雲懐奘（一一九八―一二八〇）である、彼はもともと臨済禅の大慧派の系列に属する日本達摩宗の出身である。道元が建仁寺にいたころ法戦を試みて心服し、その後、文暦元年（一二三四）深草の興聖寺に訪ねて正式の門人となったが、それいらい影の形に添うごとく道元に信従し、嘉禎元年（一二三五）には仏祖正伝菩薩戒法を授けられた。懐奘の存在は、これまでの自己の台密・倶舎・唯識・浄土・禅などの仏教思想をすべて道元禅に投入し、『正法眼蔵』の筆写整理を通じて道元禅を次代に継承展開せしめた点に、曹洞禅思想史上の最大の意義がある。道元なくして日本曹洞禅は存在しないと同じく、懐奘なくして日本曹洞禅は存続しなかったと言っても過言ではない。

さて懐奘は、建長五年（一二五三）道元の病が昂ずるや、相伝の袈裟を譲られ師命によって永平寺の住持位についた。この年道元は五十四年の生涯をとじたが、そのあと懐奘の在職十数年間、永平寺は平穏無事であった。ところが、文永四年（一二六七）懐奘が病によって永平寺を退位し、そのあと徹通義介（一二一九―一三〇九）が永平寺の三代位に就位するや、ここに道元の遺弟義介と義演の両派の間に、五十余年にわたって三代相論と呼ばれる争いが起った。この事件の原因は、一つは義介・義演のどちらが道元の法脈を正しく継承しているかどうかの相互不信にもとづく法系

論であり、第二は、道元禅の時代的展開に関する介・演両派の見解の対立である。永平寺の三代位をついだ義介は、日本達摩宗越前波著寺の懐鑑にともなわれて道元の会下に入門した人物で、とくに寺院経営の才能がみとめられ、道元の信望はあつかった。ところで義介は、道元の滅後懐弉より道元の嗣書を継承していたが、同時に懐鑑の法嗣であったから、洞済両家を嗣承しており、いわゆる一師印証ではなかった。一方、義演は懐弉の伝戒の弟子として道元よりの青原下の禅戒を稟承し、戒法の権威として自他ともに認めるところであった。こうしたところから師兄師弟の法系論をめぐる介・演両派の紛争となったのである。また寺院経営の才能にすぐれた義介は、京都・鎌倉の五山や大陸の五山からもたらした資料にもとづき、弘長二年（一二六二）以後、永平寺の堂塔伽藍を一新するとともに、行持の面にも四節の礼儀をはじめ多くの礼法をととのえ、「粥罷諷経」などの密教的行持をとりいれた。このようにして義介が永平寺の三代位に就位するや、永平寺においては、これまでの道元の枯淡な只管打坐にもとづく純粋禅は表面から影をひそめ、これに代って堂塔伽藍を重視する傾向と古風的純粋禅を否定する密教禅が抬頭した。こうした永平寺内の修禅生活の大きな変化に対して、嗣法論においても対立していた義演の一派が反対運動を起したものと考えられる。以上のような原因で起った三代相論は、義介の帰朝入寺からくすぶり、文永四年（一二六七）から文保元年（一三一七）ころまでの間に、前後三回にわたって争われた。このため道元によって確立された永平寺の原始僧団は分裂し、大破滅法の破局に当面したのである。こうして道元禅はこの三代相論を契機にして、質的にまた性格的に転換を余儀なくされるにいたった。

三代相論後の道元禅は、次の三方向の道に質的転換をとげたと考えられる。

その第一は義介に代表される道である。義介は道元の時代には否定された密教との融合・調和をはかった。さらに道元が第二義的にしか考えなかった伽藍仏教の復興を企図して在俗への関心をたかめ、在俗の檀那波多野氏らと提携し、道元禅の一般世俗への布教を志したのである。つまりそれは、密教的祈禱の宗教と伽藍仏教の容認という、旧仏

教的性格の復活によって世俗化への道をたどったのである。
第二は寒巌義尹（？—一三〇〇）のたどった道である。彼は道元の門弟の中で特異な位置を占めていると言ってよい。彼は父が後鳥羽上皇、母が修明門院という皇族の出身であった。彼も義介と同様に中国に二回も渡っており、五山十刹の名僧知識に会い、瑞巌寺の無外義遠、霊隠寺の源寧退耕、浄慈寺の虚堂智愚などと相見し、当時風雲急をつげる国際情勢を身近かに体験し、帰朝するや肥後に如来寺、極楽寺、大慈寺、などを建立した。しかもこれらの寺院を中心に、永平寺僧団とは別箇に官寺として独自の宗風を樹立したのである。義尹の行実の特色としては大渡橋の架設や銭塘の干拓があげられ、生涯、治生産業の面に尽力したことである。つまり義尹の立場は、「曹渓の道を堆くし、少林の禅を静かにす」という道元の宗風を根本において体認しつつも、永平寺僧団とは独立して教団を組織し、その宗教思想も真言・天台および臨済禅をも包容したものと解され、また道元禅を社会事業の中に生かそうとしたものであったともいいうるのである。
これら第一、第二の方向は、ともに道元の大乗菩薩道すなわち興聖寺を中心にした在俗教化、衆生済度の思想の展開と考えてよかろうと思う。かくて道元禅は、道元の法系をくむ児孫によってその根本思想をうけつがれながら、形の上においては、密教禅、教団組織、そして社会救済事業、伽藍仏教というように純粋禅の否定の上に立って展開していったということができよう。
さて第三の方向は、寂円（一二〇七—九九）・詮慧のたどった道である。この二人は、それぞれ越前に宝慶寺、京都に永興寺を創設して純粋な道元禅の護持・継承に努めたのである。寂円はもっぱら道元の行の面において、詮慧はその法嗣経豪とともに、もっぱら『正法眼蔵』の註解という思想的・学問的な面において、それぞれ道元禅の純一な展開を企図したのであった。
道元禅は、道元の滅後、およそこのような三方向に添って時代的に展開していったと考えてよい。ところで十三世

紀の末葉から十五世紀にかけては、歴史の大転換期にあたっているが、曹洞禅の展開過程においても、大陸禅が伝来し、また京都および鎌倉の林下の禅林が権勢に接近しながら隆盛を極めつつあった時期であるから、前述の三つの異る立場に立つ曹洞宗門の禅匠たちも、こうした時代思潮に対しては共通の強い関心と意識をもっていた。つまり具体的には、臨済宗の大慧宗杲の法系と虎丘紹隆（くきゅうじょうりゅう）の法系に対する批判的な態度、意識は共通であったようである。そしてその結果として義介・義尹に代表される前二者は、これらの二派に肯定的にまた調和的に対し、寂円・詮慧に代表される後者は、これらに否定的にそして排撃的に対したと考えられる。

ところでここで付言しておかなければならないことは、三代相論の結果、義介派は敗れて義介は永平寺を追われ、したがって表面的には義演派が勝利を占めたが、その後、義演派は檀那の援助が得られないで、永平寺の経営は思うにまかせず、ついに永平寺は荒廃にひんし、義演は不遇のまま寂したことである。おそらく義演も道元の古風禅の復活に尽力したことと思われるが、在俗の外護が得られなかったところに、義演の人格上の欠陥があったといえよう。このことは逆に永平寺の原始僧団が、道元その人の高潔非凡な人格によって維持されていたことを意味するものである。

二　瑩山と峨山の禅風

さて永平寺を退いて加賀の大乗寺に赴いた義介は、檀越の富樫氏の外護と澄海阿闍梨（ちょうかいあじゃり）の好意によって大乗寺の開山第一世に迎えられた。義介は永仁元年（一二九三）、晋院開堂の儀を行ない、つづいて伽藍経営と清規（しんぎ）の改訂に成功し、さらに彼の法嗣瑩山紹瑾（けいざんじょうきん）を打出するにいたった。

瑩山紹瑾（一二六八―一三二五）は、日本曹洞宗の太祖と仰がれる人物である。瑩山は乾元元年（一三〇二）師義介の

あとをついで大乗寺に住持してから正中二年（一三二五）示寂するまでの二十余年間、加賀・能登の方面を中心に教線を拡大し、永光寺・総持寺を開創して、中世曹洞宗教団の基礎を確立するにいたった。

瑩山の禅風は、道元禅を基調にした「面壁打坐」が主軸であることはいうまでもないが、その純粋性はかなり失われたといわねばならない。即ち瑩山は、道元の反世間的な古風禅に固執することなく、在俗の檀越との調和を基本とし、曹洞禅の民衆化運動に努めるにいたった。瑩山は「洞谷山永光寺尽未来際置文」の中で

瑩山今生の仏法修行は此の檀越の信心に依って成就す

とまで言っている。そのために瑩山は、道元が嫌った民間信仰を容認し、祈禱・儀式の荘厳化による密教的修法を摂取し、現実の民衆の要望に応えようとしている。『瑩山和尚清規』の中に、「護法龍天、梵釈四王、天地陰陽、十方真宰、日本国内大小神祇、当山鎮守、国界諸神」への回向文が見え、「三尊の仏前如法に荘厳せよ。大衆慇重惶恐す。是れ常の礼法也」と伽藍・儀式の荘厳化を強調しているのは、この事実を最もよく示している。また道元の時代にはほとんど行なわれなかった天皇の長寿を祈禱する「祝聖諷経（しゅくしんふぎん）」も行なわれた。さらに『三根坐禅説』や『秘密正法眼蔵』を見ると、瑩山の禅思想の中には、古則公案を接化の手段とする臨済的要素も多分にうかがわれる。しかし「茶に逢っては茶を喫し、飯に逢っては飯を喫す」という日常茶飯事の中に仏法を行ずる道元禅直伝の修証一如、自在無作の妙用こそ、瑩山の禅の本領であったといわねばならない。すなわち瑩山は、宗祖道元の大乗菩薩道の精神に則り、時代に即して融合全一的な禅風を鼓吹し道元禅の民衆化に努めたのであった。

ところで瑩山が永光寺の経営に専念していたころ、衰退した永平寺には寂円の法嗣義雲（一二五三―一三三三）が五世として入寺し、道元の純粋禅を鼓吹して永平寺を再興するにいたった。彼は『正法眼蔵』六十巻本を編集し、曹洞禅思想史上に偉大な功績を残した。義雲の禅思想の発露である「語録」には

林下幽閑なり、一世の貧

外に向つて疎親を問ふに由なし
清風白月、賓と主を兼ぬ
去就平常、人を誑せず

という山居の偈頌が見える。義雲の道元禅中興の高邁な気概がうかがわれるのである。

さてここで再び能登の瑩山に眼を転ずれば、彼の庶民的性格と大らかな包容力に満ちた人格は、明峯素哲（一二七七―一三五〇）、峨山紹碩（一二七五―一三六五）の二俊傑を輩出せしめるにいたった。

明峯は永光寺二世となり、瑩山の禅風を継承し、瑩山の『三根坐禅説』を唱和してその大衆化に努めた。彼は「高堂大観をきらはず」、「聚落田里をもえらばず」、伽藍仏教を肯定し、市井の大聖として積極的に民衆の教化に従った。しかも明峯の日常修禅の生活は、枯淡な古風禅というべく、深山幽谷に居して綿密な行持を実践する道元の宗風を彷彿するものがあった。彼の法嗣は、大智、旨淵、道珍などをはじめ三十余人におよび、その児孫から、近世にいたって月舟宗胡、卍山道白の二巨匠が輩出したことは、曹洞禅思想史上に括目すべきことである。

次に峨山は、総持寺の二世となったが、瑩山の禅風を継承しながらも、さらにそれに制約されることなく、いわゆる五位の思想を中心とする禅風を提唱し、道元禅にはじめて中国曹洞禅を大胆に導入して教化の手段とするにいたった。五位の思想とは、中国曹洞宗の始祖洞山良价（八〇七―六九）の著わした『五位顕訣』による「正偏五位説」をさす。洞山は、仏祖正伝の禅法は、正（平等界）と偏（差別界）の相即相融なる境界であるとし、それはむしろ偏によって把握されるという正偏回互の立場を提唱した。これは実在すなわち現実の生きた生活の中に最高の価値を認める立場である。彼はさらに、易学・儒学を応用し、時代に即してこの主旨を説き、学人接得の手段とした。この洞山の説は、その法嗣曹山本寂（八四〇―九〇一）によってひきつがれ、さらに整理・組織されて、ここに「洞曹五位」の思想体系が成立したのである。ところが長い歴史的過程において、洞山の禅法の主旨は失われ、易学的・儒学的な傾

向にかたむくにいたった。道元は純粋禅の立場からこの点を警戒し「洞曹五位」の思想を接化の手段とすることを嫌ったが、峨山は道元の真意を継承し、これまでの易学的・儒学的な取り扱いをすて去り、『海雲山月』を著わして洞山本来の五位の立場を提唱したのである。もっとも彼は、洞曹五位の正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到の五項の順位のうち、偏中至・兼中到を兼中到・兼中至と改め、「五位は兼中到・兼中至、此の両位専らなり」として独自の展開をとげている。しかし「兼中到の一位は、真人の究竟究極の初位なり……未だ正体を分たざる先の玄々なり……心仏心法心性の本位なり、故に玄極中の極位なり」と峨山自ら言っているように、その究極は兼中到を中心とする洞山の立場であると言ってよい。すなわち峨山の立場は、差別的な現実の日常生活に即して無碍自在な仏法の極意を行じつつ、しかもかかる意識をも超えた任運無作の立場である。そのうえ、峨山が「深山幽谷裏に居って一生歳月を送るべし」と言って綿密な坐禅による山居工夫を説いているのを見ると、峨山は、自己の個性を縦横に発揮しながら、しかも道元禅を正しく継承発展せしめた巨匠であったといえるのである。

峨山は以上のような意味において、名実ともに教理的・思想的面における日本曹洞禅の確立者ということができる。峨山には大源宗真（?―一三七〇）、通幻寂霊（一三二二―九一）、無端祖環、大徹宗令（一三三三―一四〇八）実峰良秀（?―一四〇五）らの五哲を中心にして、嗣法の門人二十五名が数えられ、彼らによって中世曹洞宗教団が形成されるにいたったのである。

さて以上、道元から峨山にいたる曹洞禅思想史の概略を祖師たちの行実を考慮しつつ述べてきたが、日本曹洞禅の教理的、思想的な母胎は、この間にほとんど完成したと言っても過言ではなかろう。したがってこれより後の曹洞禅の展開は、一つにはその教理・思想の体得と実践の歴史であり、二つにはその教理・思想の学術的論争の歴史であるということができる。

三　曹洞禅の展開

明峯、峨山二師のあとは、前者の法嗣に九州の勤王家菊池一族と親交厚かった大智祖継（一二九〇―一三六六）が有名であり、彼は詩禅一如の生活に徹し、偈頌を通じて曹洞禅の玄風を鼓吹した。後者の法嗣には、前述の峨山の五哲が曹洞禅思想史上に注目されるが、語録の存するものが通幻・実峯のみであることによっても分るように、彼らは曹洞禅の教理的研究に没頭する暇はほとんどなく、彼らの本領は、あくまでも曹洞禅の実践であり、教線の拡大にあった。むろん彼らの禅思想は、師峨山の五位思想を継承・祖述して兼中至の立場をとっている。ただその中で無端祖環の法嗣瑞巌韶麟は、峨山の五位思想を継承しつつ、さらに道元の純粋禅を強調し、また月泉良印（一三一九―一四〇〇）は顕密諸教の研究の上に立って禅学を研究し、「声誉著しく聞え」たことは注目すべきであろう。

一方、永平寺において、義雲のあとをついで永平寺六世となった曇希は、興国元年火災にあった永平寺伽藍を、正平六年―観応二年（一三五一）には再興したが、正平十二年―延文二年（一三五七）に道元の『学道用心集』と師義雲の『義雲和尚語録』を梓行し、続いて翌正平十三年―延文三年（一三五八）には『永平広録』を要約した『永平元禅師語録』を上梓した。このことは、不立文字・口訣・秘伝を標榜する南北朝時代の禅思想界においては、画期的なことといわねばならない。その後、康応年間（一三八九）に、永平寺九世であった宋吾は、『正法眼蔵』の義雲本六十巻を浄写したが、その後、これは宋吾本として山城物集女（京都府乙訓郡向日町）の永正寺へ移蔵されていた。たまたま文明五年（一四七三）永平寺は火災にあい、義雲本は灰燼に帰したため、宋吾本は義雲本の原形を後世に伝える唯一のものとなった。またその後、応永年間には、峨山派五哲中の太源派下の太容梵清（？―一四三二）が、大乗寺に伝わる懐弉編の『正法眼蔵』七十五帖本と総持寺に伝わる瑩山所持の写本を校合し、弉本と雲本を関係づけた八十四巻の梵

清本を作成した。さらに文明年間に、永平寺十四世の建撕（けんぜい）が、道元の伝記『建撕記』を著わすにいたった。その後、『建撕記』は宗門人の手になる最も権威ある道元の伝記となった。このようにして十四世紀の後半から約一世紀にわたって、永平寺を中心に行なわれた道元の主著・伝記および義雲の語録の筆写、編纂、梓行の運動は、道元の純粋禅を祖述継承し、その深遠な禅思想の内容を後世に伝えたという点で、地味ではあるが、曹洞禅思想史上に偉大な役割を果したといわなければならない。

さて南北朝時代から室町時代にかけて曹洞宗教団は、全国的にめざましい発展をとげたが、曹洞禅の思想史的な面からは、道元禅の思想内容は質的に著しく低下し、その質的低下は量的に還元されていったと見てよい。瑩山の容認した密教的・祈禱的傾向はいよいよさかんとなり、社会事業や現世利益の行事、葬式の荘厳化などによって曹洞禅の民衆化運動が推し進められた。また一方、僧侶を中心にした年二回に行なわれる結制安居、すなわち夏冬おのおの三カ月の間、厳格な禅的修行をつむ江湖会、十二月一日から八日まで昼夜兼行で坐禅しつづける臘八接心会などが行なわれた。これらにはその後さらに、民衆に戒法血脈をさずける授戒会が加えられた。しかもこれらの行事には、地方領主や戦国大名の援助のもとに、上は領主・大名から下は一般庶民にいたるまで参加するようになり、かくて禅的な行実と思想は、道元禅の只管打坐の純粋禅とは全く異なる形において民衆化されていったのである。

ところで、室町時代から安土・桃山時代にかけて、このような曹洞禅のめざましい発展を背景にして、さらに注目すべき三つの学問的・思想的運動が見られる。それは戒法論と五位思想の研究とさらに清規制定の運動である。

まず戒法に関しては、道元の『正法眼蔵受戒』、『教授戒文』、『仏祖正伝菩薩戒作法』いらい、文献的には、その研究の痕跡はほとんど見ることができなかった。こうした中で、太源宗真の法嗣、梅山聞本（ばいさんもんぽん）（？—一四一七）は、はじめて『戒法論』を著わした。これは、僧侶に対する伝戒作法と一般庶民に対する授戒会作法をともに平易に記述したもので、道元いらい口訣的に伝承されてきた戒法を成文化した点で大きな意義を有するとともに、曹洞禅の民衆化運動

に果した功績は高く評価されなければならない。

次に曹洞禅の五位思想の機関による布教活動は、峨山およびその門下によって活潑に展開されたことは前述したが、室町時代の初期から応仁・文明の大乱にいたる間に、越後において梅山の法嗣傑堂能勝（一三五五—一四二七）とその法嗣南英謙宗（一三八七—一四五九）の二師によって画期的な研究が行なわれ、曹洞禅の五位研究の金字塔がうちたてられた。傑堂、南英の二師は、曹山慧霞の編集した『重編曹洞五位顕訣』について綿密な学問的検討を加えたが、南英が傑堂の提唱を聴取してさらに自己の見解を付し、師弟共編の形で述作されたものが、『顕訣耕雲註種月攟摭藁』三巻である。当時、五山禅林の宗風や儒学・易学の影響によって峨山いらいの曹洞禅五位思想の真髄は、失われつつあったが、南英は「既倒之狂瀾」を廻らし、洞山の洞曹五位の玄風と道元の純粋禅の挙揚に畢生の努力を傾けた。そのころ五位を易学化して述べた有燈首座の『偏正五位図説』に厳正な批判を加えた『偏正五位図説詰難』、彼の立場を宣言した『重離畳変訣』、『三易讎校战敠語』・「鼓缶軒記」など幾多の述作によって、南英の曹洞禅挙揚の情熱を知ることができる。

次に清規運動については、道元の『永平清規』制定のあと、前述のように瑩山が日中・月中・年中の各方面にわたる法式を具体的に定め、またそれら法式時の回向文が整えられた。そしてこれらは、明峯・峨山派下の諸寺院において採用実践された。ところで、さらに寒巌義尹五世の法孫華蔵義曇（一三七五—一四五五）は、正長元年（一四二八）遠州に普済寺を創め、その後『諸回向疏』を編述して普済寺十三門派の清規の基いをひらき、大永七年（一五二七）には秀茂によって『広沢山普済寺日用清規』が編成された。この清規は『瑩山清規』には見ることのできない寒巌派独自の部門があって、清規運動に新風を吹きこんだのである。このことによって、この頃、地方に広く展開をとげた曹洞宗寺院においては、道元・瑩山の清規を基いとしつつも、一山一門において独自の「日用清規」が作成・実践されていたことが想像されるのである。

四　曹洞宗学の開花

さて次に江戸時代の曹洞禅は、曹洞宗学の成立を中心に展開したと言っても過言ではない。江戸時代は、中央集権的な幕藩体制を支える政治原理として五倫五常を説く儒教が採用され、厳重な思想統制が行なわれた。そして、仏教は徳川幕府の封建制度確立の御用宗教に堕し、仏教寺院は庶民の思想監視の役割を果さしめられるにいたった。したがって身分・階級、民族・国家を超えて衆生を済度し、現実打開の進歩的使命をもった仏教本来の姿は、全く失われてしまった。また幕府の仏教政策は、それが幕藩体制を批判する危険思想にならぬように、古義を尊び新義を差し止める指導方針がとられ、学術的な宗学研究を奨励せしめるにいたった。

このために曹洞宗においても宗学の研究がさかんとなり、前代には見られない絢爛たる学術論叢の場が開かれた。それらはまた、一に江戸時代初期の武断政治にかわる文飾政治の政治方針による儒教中心の学術研究の勃興と、隠元隆琦（一五九二―一六七三）の明よりの渡来による黄檗禅誕生によって刺激されるところが多かったのである。ところで江戸時代の曹洞禅思想史の区分は、一応、幕府成立の初めから明和年間まで（一六〇〇―一七六九）を前期とし、それ以後幕末まで（一七七〇―一八六七）を後期として考えられるが、江戸時代全体にわたる曹洞禅思想史の中核の問題はなんといっても宗統復古運動であろう。この宗統復古運動の開始・進展を軸として、一つには嗣法相続を中心にした宗門内の実践的行事が厳修されるようになり、二つには教学・思想を中心にした宗学上の自覚的研究が勃興するにいたったのである。

宗統復古運動というのは、そのころ曹洞宗門において寺院の堂塔・伽藍の大小によって嗣承を易える弊風が流行し、人格相承が失われていたが、このことを慨嘆した卍山道白（一六三六―一七一五）が、かかる弊風を改革して、師資面

授・一師印証の道元禅の古に復えそうとした思想運動である。宗統復古運動は寛文三年（一六六三）の卍山の発心より、元禄十六年（一七〇三）曹洞宗嗣法制定にいたる期間の運動であるが、この前後において、禅籍の刊行、教理・教学上の論争など空前の盛況を呈した。この運動の先駆をなしたのは、寒巌義尹十五世の法孫、宇治興聖寺五世中興万安英種（一五九一―一六五四）で、彼は『永平語録鈔』などを著わして古道の復古に志したのである。だが彼は思想的には、雑学就談のかどでその門派が宗門当局から擯罰をうけたことでも分るように、禅一般の知識に通じた林下の禅将の域を脱せず、道元禅の綿密な家風に復古するまでにはいたらなかった。しかし万安の学風が、かえって純禅への復古を導いたことは否定することができない。またこの頃総寧寺十九世大淵文刹も『大淵和尚再吟』などを著わして、これまでの公案や偈頌に対して「破」・「引句」・「私言」などの方法をもって分析的、独創的な解釈をなして宗学研究の先駆をなした。

ところで承応三年（一六五四）、明僧隠元が来朝し黄檗禅を伝えるに及んで、宗教界はにわかに活気を呈し、祖風復古の運動が活潑化していった。まず加賀大乗寺廿六世中興月舟宗胡（一六一八―九六）は、隠元の黄檗禅の影響によって、一事一色の弁道、発菩提心の換起、名利心の否定という純然たる道元禅の立場を唱道したのである。しかも彼は時機相応の革新的態度をとり、「黄檗清規」をとり入れて、「雲堂常規」・「椙樹林指南記」を作成し、大乗寺の規矩を厳然たらしめた。この永平中興の祖といわれる月舟の法嗣が、前述した卍山道白で彼は洞山正宗の復古者と呼ばれるのである。

卍山道白の宗統復古運動は、前述した㈠因院易師の弊風を改革して師資面授・一師印証の嗣法を道元禅の古に復したほかに、㈡道元の『正法眼蔵』を考定し、菩薩戒の儀則を再興し、㈢月舟の後、大乗寺に住し、さらに道元と瑩山の制定した二清規を校訂して叢林の規矩を確立した点に、曹洞禅思想史上画期的な意義をもっているのである。卍山の宗統復古運動は寛文年間より元禄年間とすべきであろうが、曹洞禅思想史の上からは宝永年間が卍山活躍の結実時

代とされている。卍山の禅学上の立場を最もよく示している『東海一滴』・『洞門衣袽集』、その主著たる『卍山広録』には、曹洞禅教学の骨髄ともいうべき嗣法論・伝法論・戒法論・三物論（嗣書・血脈・大事）が述べられ、これらは元禄の末年から宝永・正徳年間にかけて論ぜられたものである。卍山の思想も基本的には月舟の思想を継承して、復古主義の立場と同時に時機に相応した進歩主義の立場をとっていて、決して現実を無視した頑な復古の立場のみではなかった。たとえば曹洞宗門伝法の三物のうち、嗣書は師資面授による一師印証の一生不易のものとしつつ、血脈・大事の二物は、寺院交代のおりに再伝を許す伽藍相続を認めているなどはそれである。しかし卍山の禅学思想の最も大きな特色は、嗣法において師資面授を重んじ、面授には自ら師家の印証を必要とし、印証は必ず面授の形式において為すことを強調・力説している点である。すなわち師資の伝法相続が、具体的・実際的な儀則にもとづいて実現するところに、形式・内容を具備した正伝の仏法、道元禅の復古が可能であるとする点である。こうした形式を重視する師資面授・一師印証の嗣法論の確立は、これまで嗣法があるいは代付となり、あるいは遙付となり、多師乱証、済洞両家の混淆となって乱脈を極めていた曹洞宗門に清新な波紋を投じたのであった。この卍山と手を携えて宗統復古に活躍したのは梅峯笠信（一六三三―一七〇七）で、『永平語録雋源』を著わして道元禅の研究に尽し、時機相応の法として未悟にも嗣法せしめる嗣法論を展開した。

こうした卍山道白を中心にした宗義は、その後、曹洞宗学の正統と目されるにいたったのであるが、これに対して反対の烽をあげたのが天桂伝尊（一六四八―一七三五）、およびその学派である。天桂が卍山の宗統復古運動に刺激・啓発され、卍山と同じく道元の真精神を一師印証・面授嗣法においてとらえてこれを発揚しようとしたことには変りはない。しかし、卍山が一師を数的な一人の師とし、面授を実際の経験的な相見とする、形式主義・経験主義的な一師印証・面授嗣法を強調するのに対して、天桂は、一師が真実啐啄の一等の師であり面授が真理現成の先験的相見である内容主義・先験主義的な一師印証・面授嗣法を主張したのであった。天桂はこれらの立場を二十二巻の主著『正

法眼蔵弁註』の中で論じたが、さらに彼は、宗祖の聖典としての『正法眼蔵』に対して仏教・禅一般の教学的立場から批判し、その本文に取捨を加え、削除訂正するにいたった。ここにおいて天桂を非難する声が宗門の各方面からおこったが、そのために宗義論争がさらに活溌となり、宗学研究に一層の拍車をかけるにいたった。卍山の立場を弁護して『正法眼蔵続絃講義』を刊行し、天桂に最初の批判を加えた乙堂喚丑（おつどうかんちゅう）（?—一七六〇）、卍山系の宗学者から天桂と同じく異端視されながら「法の為に師を易ふるは如来の宝訓なり」と言って、形式よりも本質を貴ぶべきことを主張した独庵玄光（一六三〇—九八）などは、卍山・天桂とならんで曹洞禅学思想史の推進者として注目すべき巨匠といえよう。

さて以上のように宗統復古運動による曹洞禅の宗義論争は、嗣法論を中心にして宝永・正徳・享保年間に最も激しく展開されたが、この間に面山瑞方（一六八三—一七六九）が出て、宝永七年（一七一〇）『永平実録』を、享保元年（一七一六）『正法眼蔵渉典録』を著わしてより、曹洞宗学は新たな段階に到達したと思われる。面山は明和六年（一七六九）八十七歳で示寂するまでの間、その編著・校訂・梓行・註疏に関する述作は、得度・法式・清規・戒法・室内伝法及断紙・坐禅・正法眼蔵に関するものそれぞれ二・七・一〇・七・一二・五・八種、そのほか、語録・経典の註釈に十数種、年譜伝賛行状・紀行日記に関するものに二十数種が数えられ、その冊数は百数十巻に及んでいるといわれている。面山の教学は実に江戸前期の曹洞宗学の集大成であり、江戸時代の曹洞禅学思想史はいわば面山教学に注ぎ、さらに面山教学から流れ出るということができるようである。面山教学の特色は、『永平実録』や『訂補建撕記』の刊行によっても分るように、まず宗祖道元の行実に関する歴史的研究を基いにしつつ、さらに『正法眼蔵』の緻密な教理的・学術的研究を通じて道元の宗風を顕彰せんとしている点である。次にその編著の種類によって窺われるように、その教学の内容が曹洞宗学の万般にわたってほとんどそのすべてを網羅している点である。面山は卍山にもくみせず、天桂とも対決し、綿密・該博な学風の上に立って、学問と行持の一致という学行不二の宗学の樹立に参究精進

の生涯を送ったのである。

かくして江戸時代の曹洞宗学は、卍山・天桂の二大教学系の激突、葛藤が面山教学の海にたたえられながら、幾多の禅侶によって、嗣法・禅戒・清規・正法眼蔵・五位・坐禅・宗史など、各方面にわたって開花されたのである。次にその中の嗣法・禅戒・正法眼蔵・五位思想を中心にしてその概略にふれてみたい。

まず嗣法論は、卍山・天桂の論争がそのままひきつがれてその学派の間で行なわれた。すなわち、元文年間には、一線万回が『証道歌直截』と『青鷂元夢語』を著わし、天桂に傾斜し、面授より心授を主張して卍山学派に対したが、これに対抗した乙堂は、『洞上叢林公論』を著わして卍山の立場を弁護した。また白龍三州（妙玄）（一六六九―一七六〇）は『宗統復古志』を著わして卍山の宗統復古運動の顛末を記して先師の偉業を顕彰し、宜黙玄契も『禅林甑瓦』を著わして卍山の学派にくみし、独庵・天桂・一線らに対抗して論陣をはった。かくして嗣法の形式主義と内容主義の論議はほとんど伯仲して行なわれたが、その護法の熱意は見えても、論議の中心思想は卍山・天桂の域を脱するものではなかった。

次に禅戒論は、応永年間の梅山聞本の『戒法論』いらい、江戸時代においては、卍山の『禅戒訣』が著わされてはじめて独立して論ぜられた。卍山の禅戒論は、道元の『正法眼蔵受戒』や『仏祖正伝菩薩戒作法』に見られる十六条戒の純乎たる祖述であり、復活であって、釈尊―達摩―洞山―道元を仏祖とする曹洞禅の戒系の尊重、得戒における師資面授の重視などに特色がある。こうした卍山の禅戒論の宣言に刺激されて活潑な禅戒論争が展開されるにいたった。享保四年（一七一九）に石雲融仙（一六七七―?）が『叢林薬樹』を著わして、卍山の禅戒の達摩所伝に反論を加えたのが皮きりとなり、甘露英泉は『尸羅敲髄』を著わして禅戒の起原と歴史・意義を論じ、各宗戒学の史的研究の上に立って道元いらいの曹洞宗の伝戒の正当性を主張した。そして隠元の『弘戒法儀』を批判し、さらには達摩不伝戒を主張して卍山の戒学に富まざるを非難し、また独庵・石雲らを論難するなど縦横に論戦を展開した。これらに対

して面山瑞方は二十余年の歳月を費して延享五年（一七四八）に『仏祖正伝大戒訣』三巻を著わし、これまでの禅戒論議に決着をつけんとした。彼は正伝戒の戒儀の起源を天童如浄より面授された道元であるとし、禅戒は釈尊いらい達摩を経て相承不断であることを骨子として、基本的には卍山の立場を再確認するとともに、禅戒の授受の規則、持犯の要義、懺悔の大意などにいたる禅戒に関する常識的な多くの事項にまで詳細に論及した。こうした禅戒の論争の中に清風を吹きこんだのは指月慧印（一六八九―一七六四）の『禅戒篇』の著述である。指月はむしろ『不能語偏正五位説』の著者として有名だが、彼は信を戒の源とし、道元の『教授戒文』によって純然たる禅戒の意義を明示するとともに、仏教倫理にもとづいてその道徳的意義を述べ、禅戒の本質論を展開したのである。そのほか、面山に対抗して『読大戒訣』を著わした摂津鳳林寺秀岳、卍山の『禅戒訣』を忠実に註解した卍海宗珊、卍山の禅戒思想を大成したといわれる万仞道坦（一六九八―一七七五）、道元の『教授戒文』をもって禅戒の結論とすることを主張して『禅戒游刃』を著わした白龍三州、同様な立場に立って『禅戒伝耳録』を著わした了派如宗、『宗伝戒文試参請』を著わした瞎道本光など有名であり、十八世紀における曹洞宗学の禅戒論は百花撩乱の勢を示した。

こうした嗣法論・禅戒論とならんで清規運動も行なわれ、月舟・卍山共編の『椙樹林清規』のあとをうけて、面山は『僧堂清規考訂別録』、『僧堂清規行法鈔』を著わして宗門の清規を大成した。

このように江戸時代の曹洞禅の思想運動が、人間の行動を内外両面より規制する嗣法・禅戒・清規を中心にして展開していることは、江戸時代の幕藩体制下における封建制度の反映とみなされよう。

次に道元の主著『正法眼蔵』に関する研究は、前述した天桂の『正法眼蔵弁註』の発表いらい、その刺激を受けて、『眼蔵』の内容の論議が活潑化した。まず面山は、天桂の『弁註』開巻第一に「正法眼蔵」という冠詞は道元の手によるものではないとした「調絃」に対して、『闢邪訣』を著わして対抗した。その後も彼は、『眼蔵』の和文中より渉典を試みた『渉典和語鈔』、一巻ごとに漢文をもって要旨を述べ頌をもって大要を説いた『正法眼蔵述賛』、伝法にお

ける面授か心授かの形式論、実質論に対して意見を述べた『題正法眼蔵面授後』などを著わして学術研究を背景にして論陣をはった。また万刃道坦は、明和年間に『正法眼蔵弁々註』を著わして天桂の『弁註』を妄談邪説として批判し、さらに安永年間には『諫蠹録』を作り、『正法眼蔵』に妄添・写伝脱誤があるという天桂の見解を真向から否定した。これに対してやはり安永年間には心応空印が『正法眼蔵迸驢乳』を著わし、天桂の『弁註』を推賞して面山の『闢邪訣』を反駁した。

　このようにして『正法眼蔵』の思想的研究に関しても、嗣法論・禅戒論と同様に卍山学派と天桂学派の対立論争がその中核をなしていたと言ってよいのである。またこれらの思想的論争とともに『正法眼蔵』の註解的研究もさかんに行なわれ、後世の『眼蔵』研究に多大の貢献をなした。その主なものには、『正法眼蔵』九十五巻本を対象とし、全文とその註釈を漢文でしたため、一巻ごとにその根本精神を五字で把握して「参」と名づけた瞎道の『正法眼蔵却退一字参』、『眼蔵』九十五巻に対して比較的平易で含蓄ゆたかな註解を施した安心院蔵海の『正法眼蔵私記』、天桂の『弁註』をほとんど祖述して『眼蔵』の全巻に註釈を施した父幼老卵（一七二四—一八〇五）の『正法眼蔵那一宝』、『眼蔵』の字釈を試み、『眼蔵』の字義から全内容を把握せんとした慧亮忘光の『正法眼蔵玄談科釈』、面山の渉典事業を継承しその欠漏を補った無著黄泉の『正法眼蔵渉典続貂』などがあげられる。そのほか、『正法眼蔵』の表現形式を六分類して『眼蔵』の分科的研究を試みた洞明良讃の『校閲正法眼蔵序』などの特殊な研究もなされた。この間に、寛政八年（一七九六）、『正法眼蔵』の九十巻の刊行が幕府より認可となり、永平寺の玄透即中（一七二九—一八〇七）、および穏達・俊量らの努力によって、その後約十五年を経て文化八年（一八一一）に『正法眼蔵九十巻』の梓行が完成した。このことは、曹洞禅思想史の上で画期的な大業であったといわねばならない。現在の道元および曹洞禅の研究が、大体この永平寺刊行の本山版によっていることを思うと、この事業がいかに大きな歴史的意義をもっているか測り知れないものを覚えるのである。

次に五位思想に関しては、早く延宝四年（一六七六）に太白克酔が『曹洞護国弁』を著わして「正中来」中心の説を主張し、これに対して黙隠祖价が『曹洞宗五位鈔或問』を著わして正統的な「兼中到」中心の論を展開した。その後、延享二年（一七四五）に、かつて禅戒の論争に清風を吹きこんだ指月が『不能語偏正五位説』を著わして、傑堂・南英いらいの五位思想に新機軸をそえ、名文をもって洞山の五位創唱の真精神を顕揚し、独創的かつ穏健な五位の新天地を開拓した。その後、睹道は安永の初年に曹山の『君臣五位旨訣』を註釈した『君臣旨訣参註』を、天明の末年に『五位螢光参』をそれぞれ著わし、また恆山画龍は、天明年間に『畳変異弁』を著わして正偏五位の中心である重離卦の変化について論じた。さらにこのあとをうけて洞水月湛（一七二八―一八〇三）が、寛政年間に『功勲五位傍提』を初め十種に余る著述をなし、最後に『五位顕訣元字脚』を著わして江戸時代の五位思想の研究に一大金字塔をうち立てた。この書は、洞水の前後四十年にわたる五位の研究の総決算ともいうべきもので、これまでの五位に関する資料を網羅してこれに厳密な検討を加え、学問を通して洞山・曹山の純粋な五位の真精神を宣揚しようとしたものである。曹洞禅思想の理論的説明において五位思想は、非常にすぐれた高次の内容をもっているが、峨山韶碩いらい曹洞禅思想史は、その底辺において実践的な坐禅の行業とこの五位思想によって支えられてきたことを思うと、指月、洞水両師の功績は高く評価されなければならない。

以上、江戸時代の曹洞禅思想史を嗣法・禅戒・正法眼蔵・五位思想を中心に述べてきたが、そのほか、忘れてはならないのは、宗祖道元いらいの祖師たちの行実に関する歴史的研究が不断の努力をもって進められ、延宝年間に懶禅（らいぜん）舜融（しゅんゆう）の『日域曹洞列祖行業記』、元禄年間に湛元自澄（?―一六九九）の『日域洞上諸祖伝』、宝永年間に徳翁良高（一六四九―一七〇九）の『続日域洞上諸祖伝』、享保年間に蔵山良機の『重続洞上諸祖伝』、嶺南秀恕（一六七五―一七五二）の『日本洞上聯燈録』などの編著が相ついで完結したことである。これらは道元の『正法眼蔵』、『永平広録』をはじめ、曹洞宗の祖師たちの著述・語録類が多く刊行されたことと相まって、曹洞禅思想史の新たな展開に大きな基礎づ

けを与えたのである。

さて以上、宗統復古運動いらいの江戸時代における曹洞禅の展開についてその概略を述べてみたが、その学術的な面においては、前後に比類なき活況を呈したと言ってよい。しかしそこには、時代と社会との制約からくる自らの限界があったことも否定することができない。その最も注目すべき点は、江戸時代が厳重な幕藩体制の統制と鎖国の下にあったために、宗統復古運動を主軸とする曹洞禅の思想運動の本旨が道元の宗教の復活にあったにもかかわらず、彼らの運動が宗祖道元の行実と思想をそのまま継承発展させることができなかったということであろう。すなわち、道元の行実と思想は、鎌倉時代において新時代の文化形成に偉大な貢献をなし、その行実は当時の世界的視野において印せられ、その思想は時代と社会を超え国家と権力の制約を越えて形成され、宗教の自由と主体性を標榜したのであった。だが江戸時代の曹洞禅の思想運動は、時代と社会、すなわち厳重な幕藩体制の制約および幕府の思想統制のわくを超えることができず、訓詁・註釈に傾いた学術的研究が主軸となってしまったのである。したがってそれは、徳川封建制度の批判の上に立って生きた曹洞禅の宗教として、一般庶民に清新な息吹きを与えることができなかったのである。ことに幕末においては、化政時代の退廃的風潮と相まって、徳川幕府の寺請制度の下にある曹洞宗の寺院と僧侶も、一般的には長い因襲の下に安逸と沈滞におちいっていた。しかしこうした江戸時代の仏教界の風潮の中にあって、その前期においては、ゆたかな学殖と徳高き声望、また子弟雲集の禅堂生活などを一切放棄して、乞食の群に投じ、蓬髪垢面、破衣粗食の人間最低の物質的生活に甘んじ、純真・愚直に放浪の生涯を送った洞水雲渓—桃水—(?—一六八三)、後期においては、退廃的な世相に流されることなく、思想統制の制約を超えて高次な大乗仏教の精神を体認し、宗祖道元の精神を胸底に秘めながら、しかも小児と遊ぶ深い人間愛に生き、孤高飄逸の詩人としてその境涯を終始した大愚良寛(一七五七—一八三一)などは、道元禅の生きた一面の継承者として、江戸時代の曹洞禅思想史に特異な輝きを添えるものであろう。

江戸時代を終るにあたって最後に申し添えたいことは、当然のことながら道元の宗教を基本にした宗門の宗旨を、宗門寺院および檀信徒に弘め、これを徹底しようという運動が展開していることである。その代表的なものは、面山瑞方が元文二年（一七三七）に、宗門の宗旨を㈠発心出家訓、㈡仏祖正宗訓、㈢諦信因果訓、㈣通達修証訓、㈤棟弁邪見訓、㈥正伝三昧訓、㈦格外玄旨訓、㈧知恩報訓の組織のもとに『永平家訓』を編纂したことであり、また天保年間に本秀幽蘭（?—一八四七）が『正法眼蔵』をはじめ、その他の祖師の語録を抜抄し、提唱して『洞上正宗訣』、『永平正宗訓』を編纂したことである。これらはやがて明治に入り、曹洞禅近代化の先駆となった大内青巒（一八四五—一九一八）による『洞上在家修証義』の編纂に大きな影響を与えるにいたったのである。

五　曹洞禅の近代化

明治いらい今日にいたる日本の近代思想の動向を、伝統的国粋的な復古主義と近代的科学的な反復古主義との相剋と調和という形においてとらえようとすることは、必ずしも新しい試みではない。曹洞禅が前者に属していることはいうまでもないが、それゆえにこそ曹洞禅も、他の復古主義の思想とともに近代化への矛盾と苦悩を内にはらみながら複雑多岐な近代思想界の激流に棹ささねばならなかったのである。

思想方面における曹洞禅の近代化運動は、明治維新を契機として急速に推進されたわけではない。少なくも明治二十年代までは、一般には江戸時代の宗乗をそのまま踏襲し、『正法眼蔵』をはじめとした祖録・宗典の註釈・解説・提唱が嗣承の形において行なわれていた。こうした伝統を継承しつつさらに「眼蔵会（げんぞうえ）」と称する大結制を通じて、『正法眼蔵』を広く宗門に解放したのは西有穆山（にしありぼくさん）（一八二一—一九一〇）であった。彼の提唱を筆記・編述したものが『正法眼蔵啓迪（けいてき）』である。だが彼の立場は、『眼蔵』の主体的把握としての実参実究であって、『眼蔵』の近代的な学

問研究を「当時の唯心論・唯物論・論理学・哲学等の理窟を云ふもの」として容認しなかったのである。曹洞禅が近代学術的な色彩をおびつつ近代化運動を開始したのは、忽滑谷快天の『禅学新論』が公刊された明治三十年代からであった。こうして当時、「禅学」の語を冠して曹洞禅を説いた著書が大内青巒の『禅学三要』を筆頭に十数種におよんで出版された。これら曹洞宗門禅侶たちの業績は、経験科学的手法と護教的信仰が併用されていて近代的学問の業績としてはなお不徹底を欠くものではあったが、曹洞禅の近代化を進める上において大きな役割を果したものといえよう。

ところで明治維新以後、社会機構の大改革にともない、曹洞宗門においても、永平寺・総持寺両本山の協和盟約がなり（明治五年）、曹洞宗宗務局が発足し（明治七年）、曹洞宗専門学校が開校する（明治八年）など制度・機構の上からも近代的宗団の形態がととのっていったが、それとともに宗門檀信徒および一般在俗への布教伝道が焦眉の急となり、明治二十一年に大内青巒の曹洞宗扶宗会による『洞上在家修証義』の出版となった。この書は『正法眼蔵』より比較的平易な要文を抄出し、日用経典として編集したもので、後に明治二十三年に永平寺貫首の滝谷琢宗が改正して『曹洞教会修証義』として公布され現在にいたっている。この書は一般檀信徒に道元の宗教への信仰を深めた点に偉大な功績があるが、この書の中には道元禅の骨髄である坐禅について何一つ示されていないのである。この点に今後の曹洞禅思想史上の重大な課題が存しているといえよう。

ところでこれまでの曹洞禅は、その時代と社会に即して一面革新的な性格をおびつつ展開をとげてきたが、他の思想との対決は、あくまで宗教思想の限界内においてなされてきたのであった。ところが、明治四十三年には、内山愚童（一八七四—一九一一）が堺利彦の社会主義の影響を受け、曹洞禅と西欧の政治・社会・経済思想としての社会主義と深刻に対決せしめ、『入獄記念無政府共産』を著わし、大逆事件に連座して死刑となり宗門から擯斥を受けた。この内山の行実については曹洞禅の思想と実践の立場から厳正な批判が必要であろうが、曹洞禅と近代思想との真剣な対決と

いう点において刮目すべきことといわねばならない。

さて明治四十四年に栗山泰音が『岳山史論』を著わして曹洞宗門においてはじめて実証的な近代史学を樹立したが、大正の末期から昭和の初期にかけては曹洞禅の近代化が学術的な面で一層おし進められた。忽滑谷快天の『禅学思想史』上・下、岡田宜法の『禅学研究とその資料』、衛藤即応の「仏教の宗教学的研究について」(論文)などは、曹洞宗学の立場を基本において一般の仏教学・禅学と対決した学術的成果であり、宇井伯寿の『禅宗史研究』以下三冊にわたる禅宗史研究は、宗門外に立ってなされた純学術的な学問研究の成果であった。ところでこれらの学術研究者に対して、伝統的な専門僧堂において禅の実参実究を積んだ師家といわれる禅僧たちが、「常識宗、科学の一部宗信者として非難し、ここに昭和三年いらい忽滑谷快天」を中心とした学術研究派と原田祖岳を中心とした実参実究派との間にいわゆる「正信論争」が展開した。この両者の立場からする道元禅の把握の問題は、なお今後に残された曹洞宗門の課題であろう。またこのころから、ヨーロッパの近代的な人文科学の研究方法にもとづいてなされた和辻哲郎の『沙門道元』、秋山範二氏の『道元の研究』、田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』、橋田邦彦の『正法眼蔵釈意』などの研究成果が相ついで発表され、道元の宗教思想が一躍して世界思想史上にランクされ、人類普遍の真理を含んでいるものとして注目されるにいたったのである。この間に昭和四年から十年にかけて『曹洞宗全書』二十冊が刊行されたことは、曹洞禅の発展史上、稀有の大事業であったといわねばならない。

次にいわゆる十五年戦争に果した曹洞禅の役割については紙数の関係で省略の外はないが、道元の思想が人びとの死生観確立に多分に寄与したことは、上記の書物のおびただしい重版によっても想像に難くない。

さて戦後における曹洞禅の学問研究は、宗門外において道元の宗教を思想史的に位置づけることから開始されたが、宗門内においても駒沢大学を中心に『宗学研究』が発刊され(昭和三十一年)、広い視野に立った純学術的な曹洞禅の研究がなされつつある。一方、曹洞禅の実参実究の面は永平寺・総持寺の二大本山を中心に厳修され、とくにこの面

で橋本恵光、沢木興道の二巨匠の果した功績は高く評価されなければならないのであろう。

現在、道元禅は、世界の識者の間に、現代および未来の世界像形成の上に積極的な役割を果す期待がかけられているといわれる。しかし現実的には、曹洞禅の学術的研究の徹底と実参実究による体験的把握の徹底を期することによって、お互いに他の立場を認めあいながら、現代化への道をあくなく追求してゆく努力の過程の中においてのみ、かかる要望にこたえうる方途が発見されるものといえよう。

参考文献

岡田宜法『日本禅籍史論』(昭和一八、井田書店)
岡田宜法「曹洞宗教理史概説」(『曹洞宗学通信講座』)(昭和二六、曹洞宗宗務庁)
鏡島元隆『道元禅師とその門流』(昭和三六、誠信書房)
増永霊鳳『曹洞禅の概要』(昭和三二、鴻盟社)
今枝愛真『禅宗の歴史』(昭和三七、至文堂)
佐橋法龍『日本曹洞宗史論考』(昭和二七、禅宗史学研究会)

道元

榑林皓堂

はしがき

仏教史の上からすれば、日本曹洞宗は道元禅師を開祖とする禅の一派であるが、その教学は禅一般とかなりちがったところがある。いまそれを「道元禅」というのだが、それは達磨大師の禅を達磨禅というのと同じである。およそ一宗の祖師が新たに一派をたてるについては十二分の理由があってのことである。広範な仏教教学を整理統一した上で、これこそ釈尊出世の本懐である、これこそ真に我を救うもの、全人類を救うものとの確信に達した結果として、新宗派の樹立となるばあいもあり、仏教教義に対する従来の解釈に不徹底を感じ、行き詰りを感じたばあいにも、新しいものが要求されてくる。それも新宗派の起因となる。これによって新しいシステムが樹立され、古い殻がぬぎすてられる。鎌倉仏教はゆきづまった平安仏教からの脱皮展開であり、道元禅ももちろんその一つであるが、それは従来の仏教者が考えもしなかった教義上の問題を、解決したところにできあがったものであるから、それを「道元禅」と呼ぶのは十二分に理由がある。ではどのような経路をへて道元禅は成立したか。それを語ることは、道元禅の核心

にふれることになる、という意味において重要である。

一　道元禅成立のすじみち（一）

道元禅師（一二〇〇―五三）ははじめ叡山に学んだ。叡山はいうまでもなく伝教大師最澄の開創であり、日本天台の根本道場であって、いわば当時の仏教綜合大学であり、法然、親鸞、栄西、道元、日蓮などの高僧はいずれもここで学習している。禅師の叡山修学は十三歳からであり、翌年座主公円について出家した。もちろん主として天台教学を学んだわけであるが、この年齢の少年に、天台のふかい教義の理解ができたとは思えない。だが伝によれば大乗仏教の根本義にふれる問題について、ふかい疑問をもつに至った、とされている。それはこうである。大乗仏教ではわれわれ一切衆生（全生物）の本来成仏を説き、悉有仏性ともいう。それればかりでなく草木國土、悉皆成仏とすらいう。それは特定のものだけでなく、だれもかれも、仏としての本質をそなえているという。それなら今さら修行し、悟りをひらき、仏になるのは無用の沙汰となる。にもかかわらず実際には、三世の諸仏――どの仏もどの祖師も発心修行する、それはなんのためか、まことに解しかねることである。禅師にはなんとしてもそれは納得のいかぬことだった。あらためて発心修行せねばならぬなら、本来成仏も悉有仏性も空文となる。しかし先代の仏祖がうそをいうはずがない、修行者を惑わすようなことをいうとも思われぬ、禅師はまったくわからなくなった。伝記には漢文で次のように書いてある。「本来本法性、天然自性身、与麼（よも）ならば三世の諸仏、なんによってか発心修行するや」と。与麼ならばは、それならばの意味である。禅宗ではよく使う。

禅師はハタとゆきづまった。それはあたりまえである。こんなむずかしいことが、十七歳や十八歳の少年にわかるはずがない。しかし求道心にもえる禅師はこの不可解な難問を解こうと、一山の耆宿碩学にきいてみた。しかし誰れ

からも納得できる教えは得られなかった。やむなく山門をくだり、寺門派の三井（みい）の公胤僧正をたずねた。叡山山上と三井寺とはすぐ近くだが、教学は同一でなかった。公胤はすぐれた碩学で、この問題に対する教学上の解釈を持っていたが、直接それには答えず、禅に参ぜよといった。というのは、京都建仁寺の栄西禅師を指名したのだった。栄西は入宋して臨済宗黄龍派の禅を伝えた新帰朝者だった。禅師は公胤の指示によって、ただちに栄西をたずねたのではなく、栄西に師事したかどうかも明確でないが、宗伝では、さきの疑問を提げてせまったとしている。これに対する栄西の答えは「三世諸仏あることを知らず、狸奴白牯（りぬびゃっこ）かえってあることを知る」であったとされているが、年代考証の上から面接がなかったとすれば、「有ることを知らず、有ることを知る」という背反する二律を結びつけたこの答話は、だれかの創作となるかもしれない。よし栄西の答えであったとしても、こうした超論理の説明が、まだ少年だった道元禅師にわかるとは思われない。しかし栄西の答えとされていることばが、道元禅師の質問にただしく答えているのであろうか。本法性と明らめた三世諸仏のがわからは、発心修行あることを知らずであり、いまだ明らめていない狸奴白牯——凡人——のがわからすれば、発心修行はぜったい必要である、との意味ならば、栄西禅師の修証観、いや禅宗一般のそれがうち出されたことになるが、それでは道元禅師の疑問を解消する答えにはならぬ。

おそらく道元禅師は栄西に相見師事しなかったであろう。禅師が叡山をくだり建仁寺を訪れたときには、栄西はすでに亡く、その法嗣明全和尚があとをついでいたのであろう。『正法眼蔵弁道話』によれば、

予、発心求法よりこのかた、知識（善知識）をわが朝の遍方にとぶらひき、ちなみに建仁の全公をみる。あひしたがふ霜華すみやかに九廻をへたり、いささか臨済の家風をきく。全公は祖師西和尚（栄西）の上足として、ひとり無上の仏法を正伝せり、あへて余輩のならぶべきにあらず。

とある。わが朝の遍方とは叡山や三井等の修学であり、建仁の全公とは明全和尚である。ここで一言も栄西禅師にふれていないのは、経歴を簡略にのべたからかも知れないが、相見（しょうけん）の事実がなかったからともいえる。しかし今ここで

栄西・明全について語るのは、伝記を詳しくのべるためではなく、両師の教学が道元禅の成立に、主要な役割りを果たしておらぬことを言うためである。禅師は、仏教者禅匠としての栄西・明全両師に対してはふかく敬意を表しているが、禅師の本証妙修の教学を産みだす母体とはなり得なかった、というだけである。

本来本法性・天然自性身——もとより仏であるというのに、なぜ改めて発心修行しなくてはならぬかは、道元禅師には重大な疑問であり、なんとしても納得できぬ矛盾だったが、鎌倉以前の旧仏教としては、それは少しも矛盾とされていなかった。なぜなら理としては一切衆生——だれかれの別なく仏の本質をそなえていても、現実はそうしたことになっていないから、発心修行は当りまえであり、それに媒介されて、理としての仏の本質が具体化、現実化されると、そう説明している。道元禅師の「修せざるにはあらはれず、証せざるには得ることなし」（『弁道話』）というのも、そうした意味だと考えている人もかなりあるようだ。しかしそうした修証観では、禅師の疑問に答えたことにならぬ。禅師の求めているところは、仏の本質をそなえているのに、なぜこのままで仏の現成（げんじょう）とならぬのか、という点にある。しかしそれは決して、いわゆる「そのまま仏法」ではなく、高い次元からの現実肯定である。だがそうした教学、修証観は鎌倉仏教いぜんには、まだなかったから、叡山の碩学にも、栄西禅師にも、そしてまた上足明全和尚にもなかったわけである。持たぬ教学を質問されても、答えられぬのは当然であろう。それゆえ叡山の碩学や栄西・明全等を責めることはできない。だが衣をかえて禅に帰したにもかかわらず、栄西・明全父子の教学が求めるものを提供してくれぬとすれば、さらに別の師につかねばならぬ。禅師の入宋求法はどうしてもさけられぬことになる。禅師はついに師明全とともに入宋した。

禅師の入宋は貞応二年（一二二三）であった。博多から乗船したが、浙江省慶元（寧波）に着いたのは四月末だった。ついで天童山景徳寺にいたり、無際了派に師事することになった。了派は大慧宗杲（?—一一六三）の孫にあたり、さきの栄西・明全同様に臨済宗に属する禅匠だった。大慧は高名の禅匠であるが、のちの道元禅師は、教学上の立場の

相違から、きびしく大慧を批判している。栄西・明全の教学によって満たされなかった空白を埋めようと、はりきって入宋求法したのに、同一系統の教学を守持している了派、しかもそれが反対の教学を守る大慧の法孫であるとは、まことに皮肉すぎるほどの皮肉だった。この了派に師事したところで、禅師のもとめるものが得られるはずがない。了派は禅師に最後の師資関係——宗門ではそれを嗣法という——を結んでもよいとまでいってくれたが、禅師は辞退した。叡山いらい宗義教学上の疑問が解決せぬまま、しかもそれを解決してくれもせぬ人について、その法を嗣ぐことは意味をなさないし、嗣法の名にそむくことにもなるからである。

禅師はついに天童山を辞し、さらに諸方の善知識をたずねた。浙東・浙西には五山十刹があり（天童山もその一つだが）、すぐれた禅匠がいた。それらはいずれも禅宗五派（これを五家という）に属する高僧ばかりだった。禅師はのちにこのときのことを、「知識を両浙にとぶらひ、家風を五門（五家）にきく」（『弁道話』）といっている。だが大事なことは、それらの禅匠たちの教学・修証観である。それらはいずれも大慧、了派、栄西、明全等と同一の教学・修証観に立っているものばかりだった。したがって禅師の求めるものに答えてくれるものは一人もいなかった。それは当然である。禅師はのちにそれらを、「箇々頭脳あい似たり」と評している。これも駄目、あれも駄目、どんぐりの背くらべ、というのであろう。きびしいがズバリである。だがそれは、これらの人たちの禅修行が未熟浅薄という意味ではあるまい。けっきょく禅師が求めるような修証観を、これらの人たちが持ちあわせていなかった、ということであり、さらにいえば教義上の矛盾——すでに仏であるものが、さらに修行して仏になる、という矛盾を矛盾と気付かず、伝統をウ呑みにしていたといえよう。だが禅師が考えるような教学・修証観はまだ仏教界一般にも、禅宗にもなかったのであるから、それをとがめるのは当らぬ、と考えられぬこともない。

しかし禅師はがっかりだった。禅の本場である中国に、期待をかけてやってきたのに、だれひとり疑問に答えてくれぬとすれば、もはや異国に滞留する意味はまったくない。帰国を決意せざるを得なかったが、たまたま無際了派の

あとをついで天童山の新住持となった長翁如浄（?—一二二八）の名声をきき、胸をふくらませてその門に投じた。如浄は洞山の正宗をつぐ希世の善知識であり、曹洞禅を奉ずる禅匠だった。栄西・明全いらい禅師が法縁を結んだ人人は、みな臨済系の人ばかりだったが、ここで初めて曹洞禅を奉ずる師にめぐりあったのであった。そしてこの如浄のもとで、叡山いらいの長いあいだの疑問に終止符をうち、本来本法性、天然自性身という前提に立ちながら、しかも発心修行を要する、との矛盾の解消に到達したのであった。いわば二律背反の統一にこぎつけたわけである。それが「道元禅」というべき異質の教学体系である。道元禅については、のちに詳しくのべなければならぬが、思えば長い苦悶の連続だった。禅師は「つひに太白峰（天童山）の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにをはりぬ」（『弁道話』）と述懐している。もし如浄との法縁が結ばれなかったなら、日本曹洞禅——道元禅のごとき内容をもつ曹洞禅は生れなかったであろう。

二　道元禅成立のすじみち（二）

道元禅師が如浄に相見したのは、大宋宝慶元年（一二二五）五月一日だった。それは単なる初対面、ということだけでなく、仏法の真の学びかたがそこに現成した、という意味において、きわめて重要な意義があると如浄は教えている。単なる思想研究でなく、真人となる仏道修行は、なによりもまず真人（正師）にみちびかれることを絶対の要件とする、というのが如浄の学道観である。それゆえ如浄は初相見（初対面）において、道元禅師にそのことを強くいいきかせたのだった。そのときの模様を禅師は『正法眼蔵面授』に、

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏はじめて道元をみる。そのとき道元に指授面授するにいはく、仏々祖々面授の法門現成せり。

といっている。真人は真人にみちびかれて真人となる、というのでもあり、真人でなければ真人を真人たらしめることはできない、というのでもある。したがって如浄の仏法は、人をして真に人たらしめるもの、といえるだろうし、それをうけつぐ道元禅師の仏法も、それと同じことになる。だが真人ならぬもの、真人と本質的に無縁のものが真人となるわけではない。成仏も同様の論理で、仏ならぬものが、あらためて仏になるのではない。このことは曹洞禅（道元禅師は曹洞禅などといわず、正伝の仏法という）としては大事なことである。

それはとにかく、道元禅師は初相見において如浄の偉大さを知り、その後は文字通り如浄にまかせきっての猛烈な修行だった。如浄も道元禅師の素質をみぬいて、特別に目をかけた。如浄はとくに坐禅を愛し、長年月に、幾枚もの坐布（坐禅のとき用いる敷きもの）を坐破したという。坐布の表面がいたみ、いく度も取りかえた、という意味である。いつも門下の大衆（雲水）に一如して、坐禅を欠かすことはなかった。これを「動静大衆に一如」という。大衆一如は曹洞禅のとくに重んじる坐禅法である。もちろん動静一如は坐禅のときだけには限らない。なにごとにつけてもそうである。如浄は口ぐせのように「参禅は須らく身心脱落なるべし。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず、只管に打坐すべし」といっている。それほど徹底した只管の坐禅である。

坐禅道場としての天童山は、そのきびしさにおいて天下随一だった。真実求道のものならきびしいほど喜ぶが、いかに張りきっていても、睡眠時間がみじかければ、いねむりもでる。そうした雲水には如浄は拳骨をくらわせ、クツをぬいでなぐりつけた。出家人はその聖業がみとめられ、国民一般に課せられる義務――徴用、納税などが免除されていた。その特権に甘えて、学道（修行）をゆるくすることを如浄は強くせめるのである。ある朝のこと、暁天坐禅に、禅師の隣単（となりの座位）にいた一雲水が、はからずも坐睡（いねむり）におちいった。これを見た如浄は烈火のごとく怒り、きびしくせめるとともに、「参禅は須らく身心脱落なるべし、只管に打睡して、この何をか為すにたえん」としかりつけた。身心脱落はたびたびきくことであったが、この時のそれは、となりにいた道元禅師に強烈

のひびきを与えた。禅師は痛快をおぼえた。凡耳の鼓膜が破れたわけである。ただちに方丈にのぼり焼香礼拝して所懐をのべた。伝には、

浄いわく、焼香の事そもさん。師云く、身心脱落し来る。浄いわく、脱落身心。師云く、者箇はこれ暫時の伎倆、和尚みだりに他を印することなかれ。浄いわく、われみだりに他を印せず。師云く、みだりに印せざる底そもさん。浄いわく、脱落脱落。

と書いてある。一般にいう大悟徹底である。『弁道話』の、「一生参学の大事ここにをはりぬ」というのは、これを指すのであるが、さて解らぬのはこの身心脱落である。それはどのようなことをいうのだろうか。一生参学の大事、ここにおわりぬというからには、叡山いらいの懸案解決でなければならない。そこにむずかしさがある。

まず身心脱落とはどういうことだろうか、本来本法性、天然自性身——われわれが、はじめから具えている仏心が、さながらの状態であらわれたことで、消極的には我執我欲が影をひそめたこと、いや清算された状態であり、積極的にはあらゆるものと和融し、一切の対立を超えた脱落の我となることである——といえば、おそろしく小むずかしいことになり、それは頭で考えた身心脱落にすぎぬ、となりそうであるが、如浄は只管打坐——ひたむきに坐禅した当体がそれだといっている。しかしポカンと坐禅していると、いつかそうした状態になると如浄はいっているのではない。またそうした心境に達するため、せっせと坐禅に精進せよ、というのでもない。如浄のことばを禅師がメモした『宝慶記』(宝慶年間の手記)によれば、道元禅師が「身心脱落とはいかん」ときいたとき如浄は、「身心脱落とは坐禅なり」と答えた、とあるによってもわかるように、坐禅の姿勢そのままが身心脱落そのものだとしている。手段と目的が混同されているみたいであるが、そこが呑み込めぬと曹洞禅、いや如浄したがって道元禅がわからない。坐禅してその結果身心脱落に到達するというならすぐわかる。しかしそれは禅一般の修証観で、如浄の禅、道元禅師の禅にならぬ。如浄のいうのは「身心脱落とは坐禅のことだ」というのである、ことばの上ではわずかのちがいであるが、

内容的には非常なちがいがある。本来本法性の自覚を前提する坐禅、本来成仏を肯定した上の坐禅なら、その当所に、仏の全分が顕現するから、いや仏自体の坐禅となるから、そこに坐せる当人は脱落身心の自己である。それゆえ「身心脱落とは坐禅なり、坐禅のとき仏祖現成なり、本法性の即現なり、自性身の活発々なり」ということができる。それならば「本来本法性」というのに、なぜ発心修行をせねばならぬかではなく、本来本法性――もとより仏なればこそ、その本来性、尊厳性を護持保任するため、具象化、現実化するための宗教的実践が必要となる。それが発心修行であり、修行の一つが坐禅であることになる。この修行、この坐禅はもちろん、悟りを求めるそれとは次元を異にする。これが如浄の修証観であり、坐禅観である。いま道元禅師は如浄にみちびかれてその安心に達したから、あえて「一生参学の大事ここにをはりぬ」といったのであった。

以上のごとき経過をたどって道元禅は成立したのであるが、ふりかえって叡山の学匠や栄西・明全等の諸師をはじめ、中国の禅界を代表するほどの人たちが、いわば若僧にすぎなかった道元禅師の質疑に、相手を満足させる返答ができず、いや返事に窮したのではないかと思われるのは、さきにもいったように、まだこのころには、道元禅師が考えたような教義、修証観は発生していなかったのである。それなら諸方の学匠や善知識は答えに窮したとはいえない、かれらはおそらく、そのような考えかたは仏教に反すると考えたことでもあろう。あるいは若気のいたりと、軽くあしらったのかもしれない。道元禅師は十代の若さで右のごとき難問題ととっ組み、如浄に参学することによって、それを解決し、「仏なればこそ、仏としての宗教的実践（発心修行）を欠くことはできぬ」との、新しい教義を産み出すことになったが、日本では禅師ばかりでなく、あい前後して立教開宗した親鸞聖人も、日蓮上人も同じように、仏のがわからわれわれを見る教学をうち立てた。従来の仏教は人間のがわから仏を見、仏を仰いだが、これら鎌倉仏教の祖師たちは逆に、仏のがわから人間を見る新しい教学を樹立したのであった。右のごとき教学は、仏教史上かつてなかった新しいものであり、大転換である。いまひとつの転換は、従来の仏教は「行」を重んじるそれであったが、

道元禅師等の新仏教は「信」を先とする仏教で、信から行に進むのである。すなわち信が行を産むのであるから、これを「信の仏教」ということができる。禅宗だけについていえば、禅宗は一般に「行の宗教」といわれるが、道元禅師のばあいは、同じ禅宗でありながら「信の仏教」というべきである。だがその信は自分以外のなにかを信じるのではなく、自心中に仏を本具・内包することの信である。いわば自己が自己を信じるのである。禅師を苦しめた因縁ぶかいことばでいえば、本来本法性の信、天然自性身の信である。しかし中国の禅宗一般では、右のごとき曹洞禅の考えかたをしていない。いやそうした考え方にひどく反撥した人たちも多かったが、日本禅宗としても同様である。しかしそれは宗義の相違であってみれば、どうにもならぬ。

三　面授面受の仏法

一生参学の大事――生涯を通じて最も重要なることの学得、それが終ったとすれば、禅師はいつ日本に帰ってもよいはずだった。そのとき禅師は二十六歳だったが、なお引き続いて二十八歳の秋のころまで、如浄に随侍して側近をはなれなかった。なんのためだったろうか。最後の仕上げをするためといえるかもしれぬ。それとも恩師の膝下をはなれがたかった、ということだろうか。そういうことが全くなかったわけでもあるまい。もしそれらの理由だけなら、平凡きわまることになる。われわれはここで禅師が如浄に、はじめて相見したとき、如浄から「仏々祖々、面授の法門現成せり」と、いわれたことを想起する。このことばの意味は、仏法の学びは、仏教教義の思想的究明でなく、仏法そのものの体得である。それゆえ仏法をただしく伝承し、それを身につけた善知識――いうならば「生きぼとけ」に親しく接し、そのなま身、その生活全体から発散する仏法を、体温のままに学びとることでなければならぬ、とするものである。それを禅宗では「仏法の身心の学得」という。仏法をもって身心となす――そういう真人を師と仰い

で、あくまで人間形成につとめる、そうした学びかたを、いま如浄は「仏々相伝の面授」といい、今日以後それの身証につとめようといったのである。それがさきの「面授の法門現成」である。それゆえ面授は、如浄とはじめて逢ったその時から、告暇して帰るその日その時まで、面授面受の連続である。面授面受は、みちびく師のがわからすれば面授（まのあたり授ける）であり、弟子門弟のがわからすれば面受（まのあたり受ける）という。この面授面受といういいかたは禅宗一般では、あまり使わぬことばであるが、如浄はとくにこれを強調し、これでなければ仏法の参学にならぬ、となしている。口授口伝ということがあるが、これも口でいうだけ、記録にのこさぬ、ということではなく、相手の人格、たましいに、ふかく浸透させるというのであろう。今の面授面受も「耳学問」でなく、仏法を全身全霊にしみこませるのが仏教の教育という意味である。受けとるがわからすれば、身をもって学びとるのであって、文字通りの体取身証である。道元禅師はそれを「身心を挙してての参学」となしている。「身心学道」ともいう。

それゆえ禅師は、如浄に相見したその日、その時から、如浄について仏法を学んだのではなく、「仏法の身心」としての如浄そのものを面授参学したのであった。如浄は口を開けば、いつも「参禅はすべからく身心脱落なるべし」というが、それは「坐禅は身心脱落の行」という意味になるから、「坐禅工夫して悟りをひらけ」ということにはならない。さきに引いた『宝慶記』の「身心脱落とは坐禅なり」が、はっきりそれを証明する。とすれば禅師は如浄のみちびくがままに任せきって、「坐禅はこれ悟来の儀なり」（『永平広録』）と確信して、只管に坐禅したにちがいない。文字通りの只管打坐である。もちろん只管作務もあり、只管焼香礼拝もあったろうが、その如浄への信受奉行は尽きるところを知らぬ。それゆえ一生参学の大事を終ったといいながら、なお一年有半、如浄の側近に侍したのであろう。かくして如浄に具現された「仏法の身心」を伝承し尽し、如浄と全く瓜ふたつ、いや瓜ひとつとなったわけである。

帰国ののち禅師は『正法眼蔵』をあらわし、その中に「面授」という一巻を、力をこめて書き示されているが、その中に釈尊と第一の弟子迦葉との例をひき

その粉骨砕身いく千万遍ということをしらず、迦葉の面目は面目にあらず、如来（釈尊）の面目を面授せり。

といっている。迦葉としては、迦葉に死して全分釈尊に更生する、そうした学びかたである。とすれば迦葉が釈尊を面受したとき、迦葉はなくなって釈尊一人となる（逆に迦葉だけになって釈尊はいない、といっても同じである）。その意味では釈尊が、仏法を迦葉に伝えたのではなく、釈尊が釈尊に伝え、迦葉が迦葉に受けたことにもなる。そういう高い道理もある。それゆえ面授は、面（顔）だけで授受するのではなく、心授心受もあり、身授身受もある。さらに眼授眼受、耳授耳受、口授口受もあるわけで、全身心をもって授け全心身をもって受け取るのである。それゆえ迦葉のばあいは全釈迦牟尼仏の授受であって、一毫もあまさぬのである。いま道元禅師も同様で全如浄を、ごっそり学び取ったわけである。かくして禅師は如浄そのものとなり、如浄はあますところなく禅師に蔵身してしまったといえる。こういう仏法の学びかたを禅師は面授相承といい、これによって仏法はゆがめられることなく受け継がれてゆくという。面授の仏法は頭だけで知る知解（ちげ）の仏法とは相違する。

しかし右のごとき学びかたは、自由研究の現代人には抵抗を感じるかもしれない。承服できぬ教育法、封建社会にのみ通用する古いしきたり、と思われるかも知れない。しかし絶対信頼の師に対してなら、おのずからそうした学びかたにもなる。たとえば釈尊の弟子たちが釈尊に対したばあい、イエスの弟子たちがイエスに対したばあいなどを考えてみれば、師に対する批判などありえなかったろう。ただ信受奉行あるのみ、だったにちがいない。したがって仏法の参学には、文句なしに頭のさがる人、真に師たる資格を具えた人を師と仰ぐことが大事であるが、そんな人はめったにない点に問題がある。現に道元禅師にしても、正師——真に師と仰ぐほどの人には容易にめぐり逢えなかった。正師を得ることに苦しみぬいた禅師は、「正師を得ざれば、学ばざるにしかず」とまでいっている。如浄との相見は、いわば偶然だったのであろうが、禅師としては、仏弟子たちが釈尊に逢い得た喜びと同じだったろう。正師を得、正法を正伝することによってのみ、仏々祖々の大道は護持されてゆく。仏経祖録が山とつまれても、それだけでは意味

がない。仏祖の生命がいきいきと、体温のままに伝えられねばならぬことについて禅師は、『正法眼蔵面授』に次のごとくいっている。

かくのごとく代々嫡々の祖師ともに……面授しきたれり。一祖、一師、一弟子としても、あい面授せざるは、仏祖々にあらず、たとへば水を朝宗せしめて、宗派を長ぜしめ、燈を続して光明をつねならしむるに、億千万法するにも本支一如なり。また啐啄の迅機なり。

と。水がどこまで流れて行っても、本初、水源地からの水であり、松明に火を点じ、つぎつぎに火をうつして行っても、元初のままの火であるように、人が代り時代がうつっても、また場所が変っても、受持されてゆく仏の正法はゆがめられることなく、生一本に伝承されてゆかねばならない。本支一如の一貫性をもって護持されてゆかねばならない。人がかわり、時処がかわっても、筋金となるものにゆるぎがあってはならぬ。仏法を非仏法にしてしまっては相承とはいえぬ。面授の仏法は釈尊の正法を本支一如に相続する唯一の方法である。しかし仏法の取りあげかた、伝達の仕方は、時代とともに移り、国土によって必ずしも一様でない。また祖師の個性による相違も当然ありうる。面授の仏法は正法のマンネリ化を良しとするものではない。

面授の仏法は道元禅の特色の一である。

四　眼横鼻直・空手還郷

如浄の禅法を学びつくした禅師は、宝慶三年（一二二七）秋のころ告暇して日本に帰った。日本の年号は安貞でその元年にあたる。如浄は六十五歳、禅師は二十八歳だった。途中暴風にあい、流されて肥後の川尻についた。ただちに京に上り、異郷に客死した師明全の遺骨を建仁寺におさめ、引きつづき滞留したが、三十歳のとき深草の安養院に

移った。建仁寺は臨済宗であり、禅師が伝承したのは曹洞禅であるから、自分で身につけた曹洞禅をここで宣布することはできない。どうしても自分自身の道場をもたねばならぬ。安養院は廃寺同様のおんぼろだったが、四年ちかくをここで過ごし、今後の正法宣揚について想をねった。その意味では大事な時期だった。「弘法救生をおもひとせり、なほ重担を肩におけるがごとし」(『弁道話』)といってることでもわかる。その頃に作った詩の結句に、「深草の閑居夜雨の声」というのがあるが、やはりさまざまの思いだったろう。あせってもいけないし、じっとしているだけでは正法の宣布にならない、いろいろ考えたようであるが、結局、正師の真訣を書きのこすことにハラをきめられた。そこで第一に書いたものがさきの『正法眼蔵弁道話』であるが、三十四歳のとき宇治の興聖寺に移った。禅師最初の道場である。詳しくは観音導利興聖宝林寺という。禅師はここに十年間おり、四十四歳で入越、永平寺を開創したが、主著『正法眼蔵』の前半四十六巻はこの十年間の著述である。禅師はこの興聖寺で初めて上堂の式典を行った。これは禅門において最も重要な儀式で、住持が釈尊に成りかわって――釈尊としての自覚と自信において、如来の正法を一山大衆に開示演法する儀式であるが、日本において初めて、このような大事な式典を、如法に行い得たことを喜び、ふかく感激していられる。正法の東漸――日本への移植を心魂に徹して歓喜するのである。その記念すべき上堂式典の法語は次のごときものであった。

> 山僧、叢林を経ること多からず。ただこれ、天童先師にまみえて、当下に眼横鼻直なることを認得して、人に瞞ぜられず。すなわち空手にして郷に還える(空手還郷)、ゆえに一毫も仏法なし(一毫無仏法)。任運(にんぬん)に且つ時をのぶ。朝々、日は東より出で、夜々、月は西に沈む。雲収まって山骨あらわれ、雨すぎて四山低(た)る。畢竟いかん。良久して曰く、三年一潤に逢い、鶏は五更に向って啼く。(『永平広録』)

この上堂法語は漢文で書いてある。上堂は今もいったように、住持が法堂(講堂)に上り、壇上から座下の大衆に説法するのであって、その本義は「宗旨の激揚」とされている。仏法の第一義を語るのである。座下の大衆はこの上

堂法語に基づき、あるいはヒントを得て宗要を問い、あるいは未解決の宗義上の疑問を呈露して師にせまる。それを賓主問酬という。現代風にいえば活発な質疑応答であるが、これによって各自の宗教安心を決着するのである。ところで今の上堂法語で重要なのは眼横鼻直、空手還郷、一毫無仏法の三つである。

眼横鼻直は、眼は横、鼻はたてにである。中国留学の成果がただそれだけ、というのでは意外すぎる。だがそれは、すべてのものは在るがまま、置かれたままで絶対であり、真実であるというのである。ものごとの真実を追及してゆけば、結局そこに落付く。ものごとの真実は、そのものを作りかえ、さんざん手を加えて初めてそうなるのではない。初めから法爾として欠けるところがない、というので、むずかしいことばであるがたびたび出る本来本法性・天然自性身というのも、そのことをいったものである。とすれば眼横鼻直の意味は非常に深いことになる。

次は空手還郷であるが、たからの山に入りながら、空しく帰る、ということなら文字通り空手還郷であるが、いま禅師のいう空手還郷はその反対である。叡山いらいの宿題が解け、「一生参学の大事」が終ったとなら、それこそ大きな成果である、手ぶらで帰ったことにはならない。にもかかわらず禅師はことさら空手還郷——手ぶらで帰った、なに一つおみやげはないという。摩訶不思議である。中国はそのころ先進国であり、文化国家であったから、昔から留学した日本人は少なくない。仏教者の中でも平安仏教を代表する伝教・弘法両大師など大陸に渡って仏教を求め、多くの珍らしい仏典をもち帰った。その功績は大きい。いわば「おみやげどっさり」である。しかるに道元禅師は身心脱落、眼横鼻直、一毫無仏法とあるように、入宋前からもっていた厄介ものを、そっくり捨て、身軽になって帰っただけである。出がけには、あれもこれもと思ったかもしれぬが、帰りははだか、はだしで、トランクすら捨ててきた、といったあんばいである。本来本法性、天然自性身——仏の本質が全身にみなぎっていることを強く自覚し、逆もどりせぬ力がそなわれば、もはや改めて求めるものはない。「一生参学の大事」とは、だから、自分に不足を感じて、その空虚をうずめることではなく、不足のない自分を肯がうことである。その信の確立、信決定にほかならぬ。

空手還郷なればこそ、「一毫無仏法」で、仏法らしいものもなく、「悟り」らしいものもないわけである。自分自身の本来の姿がわかり、そしてまた天地万物の本来の姿、真実の姿がわかれば、求むるものが求められるもの、とわかる。珍らしく新しいものはなに一つ得たわけではない。『随聞記』の「無所得、無所悟にて端坐して時をうつさば、すなはち祖道なるべし」を、味わってみる必要がある。次元の高い無所得、無所悟である。

本来本法性、天然自性身それが前提となって身心脱落にすすみ、いまだ曽て染汚――けがされぬ自己、ないし万物の実相がわかれば、当然眼横鼻直におちつく、そして一毫も仏法なしとなる。それが禅師の修行の成果とすれば、いつも手の中はカラ(空)である。空手である。だが、その「空手」こそ真実の実郷ともいえる。そうなると還郷はいつも手の中はカラ(空)である。――

「日本に還える」ことばかりではなくなる。仏教ではいつも本来の自己を反省させ、帰家穏坐などともいう。在るべき自己の座にかえる以上の安らかさはないからである。

五　普勧坐禅儀および弁道話の撰述

安貞元年(一二二七)帰国した禅師は、帰国早々『普勧坐禅儀』を著わした。それは書名のように、なんびとにも坐禅をすすめる、という主旨のものである。坐禅といえば仏教徒だけの、特殊な修行法と考えている人が多いが、道元禅師はあえて「普勧」――あまねく勧めるという。坐禅は人間があるべき状態に安坐した姿勢、という意味で、だれにも勧めなくてはならず、だれでも喜んで行うべきものと禅師は主張する。なぜなら坐禅はひらたくいえば、あたまを冷し、姿勢をただすことだからである。とすればいかなる人も、時ところをえらばず、行わねばならぬこととなる。個人としても団体としても、また国全体としても、あたまを冷し、姿勢をただすほど切要なことはない。坐禅もその初めは心水を静寂ならしめ、正理を追究する、という主旨であったが、道元禅師までくると、考えかたが非常に

変ってきた。中国の禅宗一般では、坐禅の目的は、内に向っては自心の本源を究明し、外に向っては、天地を貫く普遍の理に徹することとされているから、一般には坐禅は、悟りを得るための手段方法と思われているが、如浄が伝承し、道元禅師に伝えた曹洞系の坐禅は、目的それ自体であって、悟りの手段とはされていない。その点が非常にむずかしく、また誤解されやすい。本来本法性、天然自性身といわれるように、人間はもとより、天地間に存在する一切は、法爾として汚れもなく、迷いもなく、迷悟以前、染浄以前の存在で、人為を加える余地がない、という見方からすれば、汚れを払うの、悟りを求めるなどいうこと自体、そのものに対する冒瀆となる。だがそれはもちろん自然主義とはちがうが、それと混同されやすい。いきなり「これでよい」というのと、究明に究明をかさねた上での、「けっきょく、これでよい」とでは、たいへんなちがい、天地懸隔である。曹洞禅が坐禅を最高度に評価し「如来の座」とするのはそのためである。安易な「そのまま仏法」ではない。

帰国早々なによりも先に書いた、いや書かずにはおれなかった『普勧坐禅儀』は、右のごとき坐禅を大衆化しようとしたものである。それは如浄の慈誡によって得たものであるが、伝承としては洞山正宗のそれである。『普勧坐禅儀』は四六文であるが、そういう面からも名作と推奨されているが、それは箇決で、さして長いものではない。坐禅の主旨と坐法が指南してあるだけである。それゆえ、禅師としては意を尽さぬ点もあるから、さらに『正法眼蔵』を著わし、その第一に『弁道話』を書いた。それは禅師三十二歳、深草安養院においてである。『普勧坐禅儀』について、坐禅に関する詳細をかたる『弁道話』が著わされたことを深く注意せねばならぬ。この二書の撰述によって、禅師の仏法の基本線が示されたことになる。だが禅師は禅宗、曹洞宗を伝えるとは決していわぬ。いやそういういいかたをきびしく排除する。禅師は宗派禅を伝えたのでなく、釈尊の正法、宗派発生以前の全一の仏法を伝える、との信念に立つからである。しかしそれは単なる自信独断ではない。釈尊一代の教説の発展する以前の、菩提樹下の正覚（さとり）に直結する立場をとるからである。全一の仏法を強調し、宗派禅を排することも、道元禅の特殊性格の一

つである。

道元禅師がその坐禅観をのべたものとしては、『普勧坐禅儀』『弁道話』のほかに、『正法眼蔵坐禅箴』『坐禅儀』『三昧王三昧』『永平広録』等たくさんあるが、『弁道話』には、

もし人一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。

『正法眼蔵三昧王三昧』には、

驀然として塵界を超越し、仏祖屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり。外道魔党の頂𩕳を踏飜して、仏祖の堂奥に箇中人なるは結跏趺坐なり。仏祖の極之極を超越するは、ただこの一法なり。

とある。さらに『永平広録』には、

諸宗の坐禅は悟りを待つをもって則りとなす、たとえば船筏をかって大海をわたるが如し。わたり得て船をなげうつべしと。わが仏祖の坐禅は然かあらず、これ即ち仏行なり。(原漢文)

とあって、いずれも無所得、無所悟の禅が提示されている。本来本法性を前提とすれば、坐禅自体が仏祖現成となる。それゆえ曹洞の坐禅は法喜禅悦のそれとなる。至高至上の仏行であって比べるものがない。

だが悟りを目的とせぬ坐禅というに対しては抵抗を感じるかたもあろうが、念仏においても救われるための念仏と、救われた喜びからする念仏とがあることを思えば、悟るためでない坐禅の理解はいと易いことである。決して珍らしいことではない。そうした念仏や坐禅が打ち出されたところに、鎌倉新仏教の特色がある。こうした坐禅を本証妙修の坐禅という。本証は本覚と同じであり、本法性とも同じである。妙修は本証自現の坐禅であり、本証を肯定したものの坐禅、ないし一切行である。

峨山

佐橋法龍

一

永平下の法流（日本曹洞宗）は、鼻祖道元（一二〇〇—五三）の著しく孤高的な宗風と、遺弟たちが道元の示寂直後に演じた永平寺の後席争いが障碍になって、十四世紀に入るまで、いわゆる宗風発展の契機をつかむことができなかった。その永平下の禅を、はじめて広く北陸の地一円に宣揚した禅匠は、道元下四世能登総持寺開山瑩山紹瑾（けいざんじょうきん）（一二六八—一三二五）であるが、そうした師瑩山の鴻業を継承し、卓越した禅的な識見と人格をもって、さらに永平下の曹洞禅を全国的な存在にまで飛躍させた第三の英傑が、ほかならぬ総持寺二世大現宗猷国師峨山韶碩（がさんじょうせき）（一二七五—一三六五）である。

二

峨山は、建治元年（一二七五）能登羽咋郡瓜生田に生まれた。その俗系については、『峨山和状行状』に「俗姓は源氏、冷泉亜将某の遠孫なり」とあるが、詳しいことはわからない。

弘安八年（一二八五）十一歳の折、郡の教院に投じ、正応三年（一二九〇）十六歳で剃髪したといわれる。のち叡山に登って具足戒をうけ、天台の教学を修めているが、その峨山が志を教乗から禅へと転じたのは、たまたま入洛した瑩山に相見した、永仁五年（一二九七）二十三歳の冬のことである。瑩山は、師の徹通義介（一二一九―一三〇九）にかわって授戒におもむいた、阿波の城満寺からの帰途であったが、瑩山に接してはじめてふれた禅の片鱗に強くひかれた峨山は、正安元年（一二九九）の春、瑩山が師の住する大乗寺に帰山するのをまって加賀にゆき、その弟子となったのである。

このときの瑩山はまだ大乗寺の主席は占めていない。師席をおそって大乗二世となったのは乾元二年（一三〇三）であるが、当時禅僧が師家の会下にありながら、一方で随身（弟子）を擁するということは必ずしも珍らしいことではなかった。もっとも、そうしたことが往々にして紛争を招いていることも事実である。たとえば、徹通義介が永平寺三世の位にあったとき、その会下にいた義演（?―一三一四、永平寺四世）が多くの随徒法流を擁し、二度までも義介との間に大きな紛争を惹起して、ついに義介を永平寺から追放したことは『永平寺三代相論』としてあまりにも有名である。また臨済宗の夢窓疎石（一二七五―一三五一）も、高峰顕日（一二五六―一三一六）の会下にあるとき、ひそかに随身をもって師との間にいざこざをおこしている。しかし、義介と瑩山の間にはいささかもそうした傾向は認められない。むしろ、城満寺の授戒にしても、義介は瑩山を自己の分身、事実上の住職としてひたすらその大成をうながしている。うるわしい師資一体の風情というべく、したがって峨山の随身もごく自然に認められたものであろう。

瑩山下で峨山がどのような指導をうけたかについては、資料が乏しいので詳細には知り得ない。しかし、瑩山は会下の学人を導くのに、看話の手法を多くもちいたようである。瑩山に参じ、その人格に深く傾倒した法燈派の孤峰覚明（一二八七―一三六一）の伝記『孤峰和尚行実』（一四〇六年の成立）によると、瑩山は、

汝、種草凡ならず。伝燈の一千七百の旧公案、一々拈来し、汝と共に商量するに毫髪も差うことなし。吾と汝と

は、因縁の感発すること猶お磁鉄のごとし。

と孤峰に語っている。公案をつぎつぎに課して学人を導く方法をとっていることがあきらかである。また、『日域洞上諸祖伝』（大智章）は、瑩山が祇陀大智（一二九〇—一三六六）に「百丈野狐」の話を課して参究させたと記しており、『洞谷記』には、慶道都寺に「外道問仏」の話を、明照尼には「臨済挙払」の話を課してそれぞれの見処を弁検したことが記されている。瑩山の禅風には若干臨済宗のそれに近いものがあったといえよう。

もっとも、看話の手法をもちいたからといって、それだけで一概に瑩山の禅風を臨済的であると断定してしまうこともできない。たしかに、大慧宗杲（一〇八九—一一六三）以後における南宋の臨済禅は、学人に数多くの公案を課して修行の進歩をうながすという方法が、代表的な接化手段となっているが、公案の扱い方に差こそあれ、看話そのものは曹洞禅でも重視している手法である。曹洞宗の宏智正覚（一〇九一—一一五七）が古則公案百題をあつめて、それぞれに頌古をつけている事実はそれを十分に物語るし、永平道元が『正法眼蔵』において縦横に公案を拈弄しているのもそれを証明している。したがって瑩山の場合も、公案を学人に課したということ自体は、必ずしもその禅風の臨済禅に近いことを意味しないが、『孤峰行実』に、

伝燈の一千七百の旧公案、一々拈来し、汝と共に商量するに、毫髪も差うことなし。

とあるような、数多くの公案をつぎつぎに点検しているあたりは（この瑩山の語は、十五世紀初頭の公案禅の傾向を反映した、僧伝一流の誇張の多い創作的なものとも解釈できるが——。『行実』は孤峰の法嗣河南聖珍の撰。）、曹洞宗の伝統的なあり方よりも話三昧を尊ぶ臨済宗のそれに近いといえよう。この点は、『無門関』を著した看話禅の代表的な禅匠無門慧開（一一八五—一二六〇）の法を得て帰国し、室中に常に「狗子無仏性」の話を挙して学人を接したといわれる、法燈国師心地覚心（一二〇七—九八）の影響であろう。瑩山は、その参学時代に約一年の間覚心の会下に投じ、非常に大きな感化を蒙っている。

ところで、峨山に対する瑩山の指導ぶりであるが、『行状』は次のように記している。

㈠ 一日、師（峨山）、瑾和尚（瑩山）に問うて曰わく、一気の通ぜざるところ什麽としてか道い難きと。瑾曰わく、也た道うことは道わず、道わずと。師、忽然として省あり。便ち口を開かんと擬するや、瑾曰わく、不是なりと。叱して退かしむ。師、此れより志気俊快にして発機抜群なり。

㈡ 瑾、一夕、翫月する次いで、師、侍坐するに、瑾忽に問うて云わく、你、月に両箇有るを知るやと。師曰わく、不是なりと。瑾曰わく、月に両箇有るを知らざれば、洞上の種草となること能わずと。師是に於いて、旦昏に志を励まして措くなきこと三年、云々。

㈡の「月有両箇」の話は、その後の永平下の叢林では、一つの公案として伝えられている。

総持寺独住十七世の円鑑不昧禅師（渡辺玄宗・一八六九―一九六三）は、この話についてこう解説している。

月に両箇あり、即ち月が二つあるというのは、中天にかかって澄みぬいている月と、その月が光を放って物皆をあまねく照らしわたっている光と、二つの働きのことを申されたものである。

だから、本証のおさとりを皓潔ならしめると共に、その皓潔の境界が日々のつとめの上に、一つ一つ御飯をたべることから、お茶を飲むことから、ないし各自の仕事の上に、そのまま顕現してくるのでなかったら本当にできた人とはいわれない。これを妙修というのだ。（『現代名僧講話・渡辺玄宗集』）

と――しかし、私にはこの見解に異存がある。私は、瑩山が「你、月に両箇有るを知るや」と質問した意味は「趙州無」の公案の趣旨と同じく、月を一異・有無などの相対的な意識を絶した、徹底した無（無心）の境地において体解（体験的に理解し把握すること）させようとしたものと解釈している。月は聖諦第一義、人々本具の心性とみてよく、それに両箇ありというのは、要するに『無門関』のいう「虚無の会（解釈）をなすことなかれ、有無の会をなすことなかれ」で、「自然に内外打成一片」にならねばならないという意味である。瑩山は「趙州無」を商量した語をのこ

しているなど、「無」を参禅学道の第一関にしていた趣が看取される。

峨山が大悟して瑩山の印可をうけたのは、徳治元年（一三〇六）三十二歳のときであるが、翌二年の春遍参遊方の途についている。このとき峨山が参じた禅匠については、遺憾ながらほとんど知り得ないが、『延宝伝燈録』その他によると、恭翁運良（一二六七—一三四一）に参じたことが知られる。

恭翁は瑩山の参じた法燈国師心地覚心の法嗣で、南浦紹明（一二三五—一三〇九）その他にも歴参したのち、延慶元年（一三〇八）加賀伝燈寺の開山第一祖となった人である。瑩山にも参じ、瑩山が大乗寺を退いたのちには、請われて大乗寺三世の主席を占めるなど、瑩山との道縁が深かった。

元来、永平下と法燈派の関係は覚心が深草時代の道元に参じたことにはじまるが、瑩山がその覚心に参じて以来、両派の関係はにわかに深くなっている。覚心下の恭翁と孤峰が瑩山の提撕をうければ、瑩山下の峨山と明峰素哲（一二七七—一三五〇）が恭翁の門を叩き、孤峰下の抜隊得勝（一三二七—八七）は峨山の会下に二度までも身を投じている。また孤峰は後醍醐天皇の帰依をうけるや、それを機縁として瑩山門派を朝廷に近づけることに努力し、正平八年（一三五三）後村上天皇より瑩山への諡号（仏慈禅師）下賜をあっせんしている。

峨山の恭翁への参学は、要するに両門派なかんずく恭翁との密接な関係を背景としたものである。例えば『延宝伝燈録』によると、瑩山は明峰から「達摩不識」の話について請益（教示を請うこと）されたとき、みずからは答えずに、恭翁の教示をうけるよう命じている。これを、瑩山が大乗寺三世の席を恭翁に継がせた事実と考えあわせると、恭翁は瑩山を助化する立場にあったといえようか。恭翁が大乗寺三世となったのは、文保元年（一三一七）と私はみているが、峨山が恭翁の会下に入ったのは、伝燈寺を開いて間もないころのことであろう。

この恭翁以外には峨山の参じた禅匠の名はわからない。しかし、臨済宗が圧倒的にさかんであった当時の実情と、「行状」に「済家の賓主を勘破す」とあるところから察すると、主として臨済系の叢林を遍歴したものと思われる。

峨山が再び瑩山のもとにもどったのは、延慶二年（一三〇九）三十五歳のときであるが、この年の九月十四日に徹通が示寂した。爾来、峨山は瑩山の左右に随侍すること十有二年、元亨元年（一三二一）二月一日、ついに師瑩山の室に入って嗣法相続を了え、あわせて戒脈ならびに『仏祖正伝菩薩戒作法』一巻の伝授を、明峰とともにうけている。峨山四十七歳のときである。

峨山が師席をおそって総持寺二世となったのは、正中元年（一三二四）のことであろう。以来、峨山は貞治二年（一三六三）ごろまでの約四十年間を総持寺に住した。その間、暦応三年（一三四〇）には永光寺四世として輪住しているが、その期間は一年にもみたない短いものであったと考えられる。永光寺には貞治二年にも再住しているが、あるいはこのときに総持寺を退き、あとを法嗣太源宗真（?—一三七〇）に譲ったものとも思われる。総持寺退院ののちは小庵に隠居し、貞治四年（一三六五）十月二十一日九十一歳で示寂した。昭和十二年三月九日、今上天皇から大現宗猷国師の号をおくられている。なお、峨山の示寂については、貞治五年とみる説もあるが私はとらない。

三

永平下の禅風は、瑩山が師徹通の遺志をうけて、その抱懐する思想宗教を挙揚するに及んで大きく変貌し、道元の禅風とはかなり趣を異にするものとなったが、峨山もまた、師瑩山の遺風の上に立ちながら、同時に洞上五位を中心とする、いわゆる機関を縦横に駆使して、道元とも瑩山とも異なる一種独特の玄風を昂揚したのである。

峨山の禅は典型的な曹洞禅である。初期の中国曹洞宗に近い禅風といえよう。語録『山雲海月』によると、峨山は中国における禅五家分立の意義を十分に認め、五家各派の宗風宗旨をそれぞれ提唱し称揚しているが、この事実は、峨山が自己の立場を正統的な中国曹洞宗のそれにおこうとしたことを物語るものといえる。

道元は五家の存在意義を認め、みずからも曹洞禅（黙照禅）の本義に沈潜しながら、一方では軽薄な徒輩が五家の

称を立ててはみだりに分立し対立する悪弊を慨歎する心からあえて五家の存在を否定し、五家を超脱した全一の仏法を強く推進しようとした。たしかに、思想としては次元の高いきわめてすぐれたものではあるが、一面、修道の現実的な立場からは、いささか活手段に欠けるうらみがなかったとはいえない。これに対して瑩山は、永平下正統四世として立ちながら、必ずしも道元の家風そのままを継承することなく五位を重視し、公案を好んで学人に課するなど、修道の実践的立場から堂々と独自の門風（臨済の風儀を参照した曹洞禅）を展開したのである。

峨山の禅もまた、修道の実践的な立場を重視した禅である。しかしそれは、道元の家風とは無論のこと、師瑩山のそれとも異なる典型的な曹洞禅である。峨山の語録『山雲海月』は、正偏五位の説を旁参旁提向上向下の基準として、愚のごとく魯のごとき潜行密用のうちに、通処を分ち関位を透得するところに、曹洞の宗旨はあると説いているが、峨山はこのように規定した曹洞宗旨を自己の宗旨とするとともに、五家各派の機関を宗要提撕の具として縦横にもちいるなど、濶達な手法をもって洞上五位の玄風を挙揚したのである。

しかし、峨山の曹洞禅は、いたずらに臨済宗などの他の禅宗諸派と対立して局処に堕落する、軽薄な分派主義的曹洞禅では決してない。『山雲海月』にもあきらかなように、一曹洞宗という局処に立ちながら、その極限においてかえって他の禅宗諸派と融合し、それを包摂する高次の（本来的な）曹洞禅である。一即多、多即一の曹洞禅であって、道元の思想とは現象的に多くの相違点があるとはいえ、峨山の禅もまた全一的仏法の名にそむかないものといえよう。

ところで問題は、こうした禅風を挙揚した峨山の当時の禅門における地位と評価である。十四世紀の禅門の中心的な潮流は、簡単にいうと朝廷・幕府などの貴族階級の外護をうけていた表日本の臨済禅で、地方の守護領主を主体とする豪族達の支持をうけて抬頭しつつあった北陸の曹洞禅は、いわば傍流的な立場にあったといってよい。むろん、こうしたことは、必ずしも宗教としての禅の一義的な事情にのみ由来した現象とはいいきれないが、しかし、時代の

脚光をあびた華やかな臨済宗に、人材・規矩・施設などがより充実して、禅界の中心的な潮流となってゆくのもまた自然の勢ではあるまいか。したがって、道元のような抜群の人材ですら、虎関師練（一二七八―一三四六）の『元亨釈書』では軽く扱われているように、峨山の地位もまた当時の禅門一般としてはそれほど大きなものであったとは考えられない。（もちろん、こういったことは純粋な参禅学道の立場からはいわば二義的な評価であるが――。）

たとえば、大応下三世大虫全岑の法嗣月庵宗光（一三二六―八九）の伝記『大明禅寺開山月庵和尚行実』は、「時に峨山、北地に在りて盛んに洞宗を振う」と峨山の法席のさかんであったことを伝えている。しかし、この一節は必ずしも峨山が特異な曹洞の禅匠として、当時の洞・済両宗を通じた禅門の強い注目を集めていたという意味には解釈できない。むしろ月庵は、峨山と同じ瑩山下に学んだ孤峰覚明の雲樹寺に参じたからこそ峨山の名をきいたのであって、峨山の一般的な評価が高かったわけではないとみる方が自然であろう。事実、臨済系の史料で峨山の名の見えるのは、この月庵伝とやはり孤峰に参じた抜隊得勝の伝記のみである。峨山の名声は、臨済宗では主として法燈派において高く評価されていたものであろう。

抜隊には峨山の禅を批判したおもしろいことばがある。抜隊は孤峰の印可をうけたのち、延文五年（一三六〇）二度にわたって峨山の門を叩いているが、その峨山の会下を評して、

嗚呼、曹洞の宗旨は理に背かずと雖も、会下久参の上士は皆理路に落つ。臨済の玄宗未だ夢にも見ざるなり。山（峨山）に在りて若しこれを証明すれば、曹洞の宗旨は払底し尽くさん。（『抜隊和尚行実』）

といっているのがそれである。もっともこの抜隊という人は、居士として禅を独学していた期間が長く、二十九歳落髪してからも法衣をきることなく、三十一歳になるまで奔放な求道生活をつづけているが、それだけに正規の過程をふまずに独学力行した人に、往々にして看取される狷介な独断的な傾向が眼につく。したがって、この峨山会下に対する批判も一概に正しいとは思えないが、正偏回互の理を重んじ、愚のごとく魯のごとき綿密な行持を尊ぶ曹洞の宗

風に、無への徹底、話三昧の現成を生命とする行動的な臨済の家風を信奉する抜隊が、理路におちるかのようなあきたりなさを感じたとしても、しょせんは見解の相違というべく、しかたのないことであろう。しかし、この抜隊のことばからこういうことはいえると思う。それは峨山の禅が瑩山のような看話の手法をほとんどもちいない、典型的な曹洞禅であるということである。

四

峨山会下に参集した禅侶の数ははなはだ多い。世上二十五哲の存在が伝えられているように、嗣法分上の門下も非常に多く、これら峨山下の俊秀とその門葉が、やがて峨山門派（総持寺門派）という強固な宗団を形成して全国的に展開していった。今日の曹洞宗は、実はこの峨山門派が主体とも中核ともなって形成されたもので、ここに日本曹洞宗史上に占める峨山の大きな地位がある。

いな、峨山の占める宗史上の地位は、こういった教会史的な意味だけから考えられるものではない。教理史的な立場からも大いに注目されねばならない。天桂伝尊（一六四八―一七三五）らの多くの学匠を輩出した、いわゆる宗学の勃興期にいたるまでの曹洞宗旨の根幹は、実は峨山によって堂々と昂揚された洞上五位の玄理であった。中世から近世にかけての曹洞宗僧侶の思想的宗教的な支柱となって、その多角的な活動を推進する母胎となってきたのは、決して道元の『正法眼蔵』ではない。洞上五位の玄理である。

大燈

荻須純道

一　大燈の師である大応国師

一　日本の禅宗と応・燈・関門流

わが国に伝来した禅は四十六伝あったといわれる。すなわち鎌倉時代に伝禅した栄西以降、江戸時代に来朝した黄檗の隠元や曹洞の一派を伝えた心越まで数えて、四十六伝あったとするのである。しかし鎌倉以前に禅を伝えたものもあったし、また江戸時代には道者超元(どうしゃちょうげん)のように長崎で禅の伝道をしていたものもあったが、それらの僧は嗣法の弟子を得るまでにいたらなかったり、他宗の僧で禅を開法する寺をもたなかったり、または中途で中国へかえってしまったので、いわゆる四十六伝の中には数えない。それで栄西以来、伝燈嗣承の異るものが、四十六回にわたって多元的に伝来したのである。この中、禅をさとり得た嗣法の大弟子をいだし、流派をなしたものが二十四流あった。いわゆる日本禅宗二十四流というのがそれである。

この二十四流の中、二十一流までが臨済禅であり、曹洞禅は道元・東明・東陵の三流で、さきの四十六伝の数えかたからいっても、曹洞禅はこの三流に心越を加えた四伝が曹洞禅の系統であって、他はみな臨済禅の流れを汲むものが圧倒的であった。それだけに南宋以降中国では臨済禅の系統が隆盛であり、その影響をわが国の禅界はうけたのである。

わが国の禅は、日本僧が中国に求法したり、中国僧がわが国に来朝して伝禅したもので、多元的に伝わった禅であるから、最初に禅を伝えた栄西から分派したものではない。数多く伝わった日本禅宗の流派も、長い時代の間には消長があり、二十四流の禅も江戸初期に出た大徳寺の大心義統（一六五七—一七三〇）が誌す諸宗儀範によれば、当時すでに禅の伝燈をたもち得た流派は、聖一（円爾）・大覚（蘭渓）・仏光（無学）・大応（南浦）・道元の五流があったことが知られ、他の十九流は断絶している。この五流も白隠慧鶴（一六八五—一七六八）が禅を復興する頃には、道元の曹洞禅は別として、臨済禅はほとんど白隠に帰したのであるから、その源頭は大応国師の大応派のみ存続したことになる。大応はあまり一般には知られていないが、日本禅宗史上達摩大師のような地位にある。大応・大燈・関山と禅が伝えられ、この法孫は大いにさかえた。これを応・燈・関の一流というのである。

二　大応国師南浦紹明

大応国師は字を南浦といい、諱を紹明といった。駿州安部郡の人で、生誕したのは嘉禎元年（一二三五）で、栄西寂後、二十一年を経過した年にあたる。その頃道元はまだ深草で活躍していたし、栄西門下もそれぞれ活動していた頃である。求法のため入宋する日本僧や伝法のため来朝する中国僧の日中来往は頻繁になって来たときで、わが国の禅界もようやく活潑になって来たときである。

大応は初め生れ故郷の建穂寺で浄弁法師について仏道修行したが、十五歳のとき剃髪して鎌倉建長寺の蘭渓道隆の

室に投じて禅道修行を志した。蘭渓は建長寺の開祖で、大覚禅師と呼ばれ、北条時頼の庇護のもとに祖師禅を純一にわが国に伝えた来朝僧である。宋地禅林の規矩を実践し禅のありかたを示したが、その家風はきびしいものがあった。「建長寺法語規則」によってうかがうならば、参禅弁道は生死の大事を明らめることで容易ではない。沐浴除策の日でも坐禅を怠り、情をほしいままにし、怠慢であってはならない。仏の袈裟をかけ信施食をうけながら、いやしくも悟道の見処がなければ、他時戴角披毛の畜生道に堕し、千生万劫するも償い難いとし、今後は沐浴放暇の日でも、昏鐘から二更三点（午後十一時）までと、四更（午前二時）から暁鐘までは坐禅せよといい、もし禅堂にかえらず怠けて寮舎で睡眠を貪るものは罰して院を出さしむといい、その他洗面の時間、炉中の火の扱い、禅堂内の雑談や歩行の規律を定め、もしこれらを犯すものがあれば、罰油一斤二斤としている。罰油とはその燈油が燃えおわるまで坐禅しなければならないという罰則である。

このようなきびしい蘭渓のもとにあって、大応は成長した。大応が諸方歴参の志を立てて入宋したのは正元元年（一二五九）二十五歳のときであるから、蘭渓のもとにあること十年であり、相当禅道修行もすすんでいたものと思われる。

入宋した大応は雪竇山（せっちょうざん）（浙江省明州）で虚堂智愚（きどうちぐ）禅師に面接した。のちこの虚堂に大応は嗣法するのであるが、虚堂の家風はきびしく門庭高峻の聞こえが高かった。虚堂は性格にきびしいものがあった。虚堂の行状によれば「平生方に通ぜず、時と合うこと寡し。事に臨んで寛仮するところ無く、言纔（わず）かに口を脱すれば、則ち釈然として間（へだて）無し。是れを以て学者畏れて之を仰ぐ」というように、その性格が一般社会の常識習慣といった方俗は問題としない。したがって時代の風潮におもねるといったところがない。しかし事に臨んで責むべきところがあれば、厳然として宥恕（ゆうじょ）するところなく、言わずかに口をいずれば、貴賤親疎のへだてなく呵斥するといったところがあった。

また虚堂は綿密な性格であった。『虚堂録』には頌古百則があるが、この百則の中、四十余則は当時交通の不便を

もかえりみず、親しく諸祖の塔所を巡礼し、実地にその地にいたって風物に接し、古人を追思して作ったものであると頌古の跋文に記している。その性格の綿密なることを想わしめる。このような厳しい綿密な性格・為人・個性が虚堂の家風を形成している。

大応はこの門風高峻の聞え高い虚堂のもとで修行した。初め雪竇山で虚堂に相見し、南宋景定五年（一二六四）に虚堂が禅宗五山の随一である浄慈寺に住したとき大応も随従した。浄慈寺は風光明媚な西湖のある杭州にある。大応国師塔銘や関山慧玄禅師遺誡には、大応が初め浄慈寺で虚堂に相見したようにあるが、『大応国師語録』の万寿寺上堂の法語からおして最初雪竇山で相見したとされる。

大応は南宋咸淳元年（一二六五）の頃には悟道大いにすすみ、画師に依頼して虚堂の寿像を画かせ、虚堂に賛詞を請うた。

紹既に明白、語宗を失はず。手頭簸弄、金圏栗蓬、大唐国裡人の会する無し。又却つて流に乗じ海東に過ぐ。
（『虚堂録』巻十真賛）

このような賛を虚堂はしるして大応に与えた。この賛詞によってうかがえば、大応が悟道のすすんでいることを証している。紹とは紹明すなわち大応のことであり、大応が仏法を体得し、すでに正法明白であり、一語を吐くも臨済の宗旨を失わない。そして常に弄ぶところのものは、鉄の牢屋か栗のいがのような、手にも歯にも合わない楊岐の禅を自由自在にとりまわすにいたった。この画像は海を渡って日本へゆくから、大応の悟道の証は中国においては人の知るよしもないが、しかしまたかえってこの画像とともに、仏法は海東の日本に渡りゆくであろうとの意味であろう。

このことのあった咸淳元年の八月、虚堂は杭州の浄慈寺から五山第一位に列する径山の万寿寺へ勅住することになったので、大応も径山へ移り参究した。ある夜坐禅三昧の中にあって大悟し、偈を作って虚堂に呈した。

忽然として心境共に忘ずる時

大地山河機を透脱す
法王法身全体現わる
時人相対して相知らず

というのである。大応の大悟を悦んだ虚堂は巡堂して「この漢参禅大徹せり」と報じたので、一衆みな大応に対する観を改めたという。参禅弁道をおえた大応は咸淳三年（一二六七）の秋、日本に帰ろうとしたとき、虚堂は別離に臨んで次のような偈を与えた。

門庭を敲礚（こうがい）して細（つぶさ）に揣磨（しま）し
路頭尽くる処再び経過す
明明に説与す虚堂叟
東海の児孫日に転（うたた）多からん

虚堂が大応に東海の日本には禅の児孫が日に日に多くなるであろうと証したもので、これを禅門では「日多（にった）の記」といっている。大応の法孫である関山の遺誡にも「路頭再過の称を得て、児孫日多の記を受け、楊岐の正脈を吾朝に単伝するものは老祖の功なり」とあるように、大応が門庭高嶮なる虚堂の禅室に投じ、参禅して玄微を究尽し得た悟道を、虚堂が証明し大応に与えたものである。このとき虚堂は八十三歳の高齢であり、咸淳三年のことである。かつて大応は真理を求めて風波大難の海を航し、はるばる入宋して虚堂老漢に随侍したが、いま悟道成就して帰国するにあたり、再度大海を渡ってゆくことに意をこめて、大応が禅を求めて千転万過、究め尽した悟道を虚堂がたたえたものである。この偈の添書には「老僧今年八十三、思索する力なし。一偈を作り以て行色に贐す。万里水程道を以て珍衛せよ」（『虚堂録』巻十）とあり、八十三の老翁が親しく依嘱する心遣いが偲ばれる。「明明に説与す」とは明らかに南浦紹明（大応）に説与するの意であり、「東海の児孫日に転（うたた）多からん」と虚堂は称えているが、はたして今日わが

国における臨済禅は、大応を派祖とする応・燈・関の一流のみが栄えている。

大応が在宋八年の留学をおえて帰朝したのは文永四年（一二六七）のことであり、年三十三歳であった。まず鎌倉建長寺の師である蘭渓道隆（大覚禅師）のもとへゆき帰朝報告をなし、そのまま建長寺に留まり知蔵の役をなし、蘭渓の禅化をたすけていた。そして文永七年（一二七〇）の秋、鎌倉を去って西下し、筑前早良（福岡）の興徳寺に入寺し、開堂の式典をあげ、大いに虚堂の禅を挙揚した。そして同九年十二月、大宰府の横岳山崇福寺に移幢した。爾来三十三年の久しきにわたって接化につとめ、大いに禅風をあげた。崇福寺は今日博多に移建されており、大宰府横岳の旧趾には一精舎と霊骨をおさめた塔所がある。

崇福寺に住して間もなく文永の役となったが、大応は元使趙良弼に面接している。文永の役で崇福寺も炎上した。文永の役につづいて弘安の役となり、わが国は一大国難に直面した。しかし戦後においては禅がますます隆盛となり、中日両国のすぐれた禅僧の来往が繁くなるとともに、禅はわが国文化建設の枢軸をなすにいたった。当時大応は鎮西における三十余年の間に、十八哲七十二員という門下を打出した。このため関東の高峰顕日（仏国禅師）とともに天下禅界の双璧と称せられるにいたった。

嘉元二年（一三〇四）後宇多上皇の勅請によって京都にのぼり、洛西安井の韜光庵（とうこうあん）に寓居し、宮廷で禅要を進講して英慮にかない、翌年七月、万寿寺の住持として勅命をうけ入寺開堂した。大燈がその膝下に投じたのも大応が京都にのぼってからであるが、大応に帰依する道俗貴賤の数ははなはだ多くなって来た。このため東山の故址に嘉元寺なるものを開創しようとした。しかし叡山・三井の圧迫のためその寺の建立は中止となったもののようである。「大応国師塔銘」には嘉元禅刹が興造され開山第一祖となったとあるが、事実上は開創できなかったことを叡山側の史料によってうかがうことができる。

そこで大応は幕府の招請もあり、徳治二年（一三〇七）鎌倉へ下り、正観寺に入ったが、同年十二月には建長寺の

住持となった。しかし翌延慶元年（一三〇八）十二月、病となり、遺偈をしたため、

訶風罵雨　風を訶し雨を罵る
仏祖不知　仏祖も知らず
一機瞥転　一機瞥転
閃電猶遅　閃電も猶お遅し

となし、同月二十九日、結跏趺坐して入寂した。世寿七十四、法臘六十、遺骸を荼毘に付し、建長寺の門弟柏庵宗意は霊骨をおさめて塔を天源といった。また大宰府崇福寺に分骨して塔を瑞雲と号した。後宇多上皇は大応の遷化を哀悼され、その徳を称えて翌延慶二年（一三〇九）、円通大応国師と勅謚され、絶崖宗卓に詔して、寺を洛西安井に建て、龍翔寺と号し、塔を普光と称した。一代に演法した興徳・崇福・万寿・建長の四処における語要を編集して、『円通大応国師語録』（三巻）といい、また『仮名法語』がある。

大応の剃度の弟子は一千有余人といわれる。中でも、左の十師は嗣法の大弟子として世に知られている。

通翁鏡円。普照大光国師、京都万寿寺・南禅寺に住し、正中の宗論には禅宗側の主席となり、清涼殿で南都北嶺の学匠と対決した。

絶崖宗卓。宏智禅師、豊後万寿寺・大宰府崇福寺・鎌倉浄智寺等に歴住し、南禅寺に勅住した。また京都安井に龍翔寺を建て、先師大応を勧請開山とした。

峯翁祖一。正宗大暁禅師、崇福寺に住し、美濃に大円寺を開創した。

宗峰妙超。興禅大燈国師、大徳寺開山、崇福寺にも住した。

即庵宗心。弘宗普門禅師、筑前興徳寺・豊後万寿寺・筑前報恩寺・崇福寺・京都万寿寺に歴住した。

秀涯宗胤。崇福寺に住した。

可翁宗然。普済大聖禅師、崇福寺・万寿寺・建仁寺・南禅寺に歴住し、和泉の禅通寺を開創した。
物外可什。真照大定禅師、崇福寺・建長寺に住し、武蔵に清徳寺を開創した。
月堂宗規。龍翔寺・崇福寺・聖福寺に歴住し、筑前石城の故庵を改めて叢林となし、妙楽寺と号して開祖となる。
滅宗宗興。円光大照禅師、龍翔寺に住し、尾張妙興寺を開創した。
これら門下の中、宗峰妙超すなわち大燈国師はその雄をなすものであり、最も重要な立場にある門下である。

二　大燈国師宗峰妙超の禅風

一　大燈国師の行状

大燈の行状は『大燈国師行状』・『興禅大燈国師年譜』等に記されている。諱（いみな）を妙超（みょうちょう）といい、字（あざな）を宗峰（しゅうほう）といった。弘安五年（一二八二）播州揖西（揖保）郡小宅庄に生まれた。父は紀氏浦上一国（法名覚性）といわれ、母は菅氏と記されている。父母は子なきことを憂え、書写山の如意輪観音に祈って得たという。幼時からその言行は常人と異なるところがあり、辞気人に迫るものがあった。

ある日人が刀を磨いていた。その人に向って「刀を磨いてどうするのだ」と尋ねた。その人がよく切れるようにするためだといえば、「不快利のところに、かえって快利があることを知っているか」とやりこめる。相手の人がうっかりなにをいうのかと、刀を磨く手でも休めれば呵々大笑するといったところがあった。肉親がはらはらしてこれを制すれば、かえって棒で打ったという。あるとき小犬を綱でつなぎ引っぱったが、犬はついてこようとせず動かなかった。腹を立てたかれは竹杖で打ったところ、犬は悲しそうに吠えた。「この畜生、死を畏れるか」と犬を叱ってい

るのを見た傍人が「お前だって死を畏れるだろう」といえば、「生あれば必ず死がある。人が死を畏れるようなことでは、犬ころと異るところがない」という。傍人はこの童のことばに舌を捲いておどろいたという。

群童と戯れ遊び、砂石をあつめて仏塔を作り、できあがると踏み倒したり、また指爪で仏像を描き、かきおわれば叱咤した。ある日群童と仏寺に遊び、殿裏の仏像を指し、あれはなんだという。ある者が仏だといえば、違うという。仏でなければなんであるかと一童がいえば、「もし仏であれば、どうしてお前の顔に似ているか」といって仏背にのりかかろうとする。仏罰をおそれて群童は散じ去ったが、かれは神色をかえなかった。

このような幼童の頃の逸話が年譜には記されているが、十歳ごろから群童と嬉戯することを好まず、世俗のことに興味をもたず、しばしば仏寺に往来するようになった。父母もこれを異としたが、十一歳のときには書写山に登り、戒信律師に師事するにいたった。元来怜利なかれは師から受ける経書を一目すれば記憶するといったふうであり、また静閑な処で、独坐澄心するのが常であった。そして十四、五歳の少年となったころは、さかんに律部を探究して戒法を学び、密煉専修し日夜怠ることがなかった。しかし、ある日つらつら思うのに、

毘尼（律）は仏の威儀戒行である。仏子たるものは少しも欠くことのできないものである。しかしながら要は仏理を明らかにすることにある。いやしくも仏理を見ずして、いたずらに威儀を学ぶということは、木偶が事をなすと異るところがない。

となし、これより人事を絶って教理・教史の勉学に没頭した。

しかしここにも壁があった。ある夜つかれて眼を閉じ兀坐したとき、脳裡にひらめき思われることは「教は仏の言説である。いまは教理を探ってほぼ義解を得たが、実はいまだ道には契わない。まことに真実の道を得るためには義学知解のみでは契うことはできない」ということであった。そしてつらつら思うには「禅は仏心である。この仏心を

見ずしていたずらに名句にとらわれれば、あたかも盲者が他人から光彩を聞いているようなもので、愚の甚しいものである」とした。ある日慨然として「たとい仏の説かれる経律論三蔵百家の書を究め尽しても、それはただ多聞強識の人にすぎない。真実、仏法を体得するためには不立文字・教外別伝の禅に入るにしくものはない」といい、撥草参玄の志を立て、諸方歴参の旅に出た。

かれはまだ剃染していなかった。しかし充分思慮しての帰禅である。その求道は真剣勝負である。京都・鎌倉の諸老宿に参問したが、その一問一答は電転じ星飛ぶというすさまじさで、あえてその機鋒にあたるものがなかった。しかし二十三歳のとき鎌倉万寿寺で高峰顕日禅師に謁して問答したところ、高峰はかれがすぐれた器であることを知り、「いままでに多少の学道者を見てきたが、貴公のような俊抜な者に逢ったことがない。宜しく祝髪披衣して、宗門の棟梁となるよう修行せよ」と激励され、かれもまた「人身受け難く、仏法遇い難し。いま仏法を求めて修行者となることは、もともと丈夫の本懐である」とし、髪をそり落して受戒した。それより己事究明に専心した。ある夜禅堂で坐禅をしているとき、壁を隔ててある僧が百丈の語を誦するのを聞いた。「霊光独り耀き迥かに根塵を脱す。体露真常、文字に拘らず」というのである。これを聞いて省悟するところがあった。夜半高峰の室をたたき見解を呈したところ、高峰は「これ真正の見解なり、宜しく法幢を建て宗旨を立すべし」と允許した。

ところがそのころ、大応国師（南浦紹明）が後宇多上皇の詔によって、大宰府横岳の崇福寺から京都に上京していることを聞いた。大応が入宋して虚堂の禅を嗣ぎ、鎮西にあげた禅風のさかんなことも大燈は知っていたのであろう。しかも接化の手段はきびしく辛辣であることを聞き、その室をたたいて参禅しようと思った。そこで鎌倉から京都にのぼり、安井の韜光庵に大応を訪れ相見した。しかし大応はただちにかれの見解を肯わなかった。しかしかれは大応のもとで参禅修道することとした。関山禅師遺誡によれば「脇席に到らざるもの多年、古尊宿の風あり」とあるが、このとき夜も横になって寝ることもせず、坐睡していたのであろうし、その真剣な求道心は旺盛で、古尊宿のような

風格があったといわれる。大応も心動かされ、病中のときでもかれの入室問法だけは許したといわれる。この間、仏祖の語脈、差別、異旨等参究咨決するもの二百則におよび、大応は「汝は天然の衲子である」と賞讃し激励したといわれる。

徳治二年（一三〇七）師の大応が幕府に招かれ鎌倉に下向したとき、かれもまた随従してゆき、参禅を怠らなかった。鎌倉建長寺へいって間もないころ、ついに雲門の関字を透過するときが来た。見解を大応に呈したところ、大応はおおいに驚き、「夜来夢に雲門大師がわが室に入るとみた。汝は今日関字を透過した。実に汝は雲門再来の人である」とほめたたえた。翌日二偈を呈した。

雲門云関也　幾乎同路

一回透過雲関了　南北東西活路通
夕処朝遊没賓主　脚頭脚底起清風

透過雲関無旧路　青天白日是家山
機輪通変難人到　金色頭陀拱手還

妙超胸懐如是　若不孤負師意　伏望賜一言　近擬帰故都　莫惜尊意以為大幸耳

妙超　九拝

「一回雲関を透過し了って、南北東西活路通ず、夕処朝遊没賓主、脚頭脚底清風を起す」「雲関を透過し旧路なし、青天白日是れ家山、機輪通変人到り難し、金色の頭陀手を拱して還る」の二偈であり、「妙超の胸懐是の如し、もし師意に孤負せずんば、伏して望むらくは一言を賜え、近く故郷に帰らんと擬す。尊意を惜しむこと莫くんば以て大幸と為すのみ」と書き添えて大応に呈したところ、大応はその紙尾に「你既に明投暗合、吾你に如かず、吾が宗你に到

って大いに立し去らん。只是れ二十年長養して、人をして此の証明を知らしめよ。妙超禅人の為めに書す。巨福山、南浦紹明（花押）」と誌し、また法信として袈裟を与えた。このとき年歯二十六歳であった。ここにおいて思われることは、大燈はすでに高峰（仏国禅師）のもとで省悟しながら、大応のもとでは許されず、苦修辛酸の修道を両三年つづけなければならなかった。雲関を透過し印可されても、さらに二十年の長養を申しわたされている。当時禅界においては東に仏国、西に大応といわれる双璧であった。しかし大燈の参禅過程においては、一方は許し、一方は悪辣の手段を弄して許さず、また許してもさらに二十年の長養を以ってしている。ここに両者の家風の相違を看取するものである。

高峰の師は鎌倉円覚寺の開祖仏光禅師、すなわち無学祖元である。祖元は蒙古来のとき北条時宗の心胆を錬成した禅僧で、はげしい性格をもった宗匠であるが、人天度生に重点がおかれているように思われる。高峰が嗣法後、ひとり道を養っていたころ、祖元は高峰をいましめ「吾が高峰一方に独処し、肘腋の助無きに似たり。吾日夕憂いとなす。或は隣近の清衆の僧同じく道を慕う者あらば、吾が高峰自ら幾人かを引誘提携し、他年同声相応の楽を為せ。法道の流行は一人が洽ねかるべきに非ず。馬祖江西八十四人は是れ其の兆なり。円悟三仏一唱一和、千載に芳を垂る。仏の恩徳に報ずるは吾が高峰の責なり」（『夢窓国師年譜』）と書し与えているが、高峰もまたその嗣夢窓がとかく韜晦するのをいましめ、先師祖元のこの書を与え「先師吾に嘱すること既にかくの如し。吾今汝に付す。これを慎め」といっている。夢窓は嗣法後、甲斐の笛吹川上流や美濃の虎渓山・京都北山・土佐等転々と韜晦していたが、後醍醐天皇の勅詔で南禅寺に出世し、また後醍醐天皇が吉野で崩ぜられたときは、尊氏・直義兄弟を説得して懺謝せしめ、天皇の御菩提を資薦する暦応資聖禅寺すなわち天龍寺を開創するに及んでは、実に積極的な教化活動であった。夢窓には五十二名の嗣法者があり、また夢窓の化益をうけた僧俗は一万三千余人といわれ、また門下法孫には多くの詩僧・学僧を輩出し、いわゆる五山文学を築きあげた。この一派には人天度生ということに重点がおかれている。これは遠く南

宋径山の無準が時代思潮に対処して禅風をあげたように、その家風には一連の特色があった。

しかし大燈が属する応・燈・関門流においては、深く自己を掘りさげてゆくことに重点がおかれているように思われる。大燈は大応に印可されながら二十年長養をいいわたされ、大燈の嗣関山も悟道を得て後、美濃の伊深で牧牛の生活をすることおよそ十年であった。この流派一連の家風であり、大力量底に重点がおかれていた。

大燈が嗣法した翌年の延慶元年（一三〇八）十二月二十九日、師の大応は建長寺で示寂した。大燈は心喪もおわり、京都へのぼって東山雲居庵で、数人の雲水と刻苦自励して、飢寒を忘れるにいたったという。この韜晦中に残された業績は正和二年（一三一三）の三十二歳のとき、禅宗僧伝の白眉ともいうべき『景徳伝燈録』三十巻を、わずか四十日で書写したことである。この写本は現在大徳寺に伝わっている。書写の功をおえ、その末尾に誌した。

此は是れ千聖の霊機、列祖の命脈なり。遠く夷希の境を超え、逖かに至理の郷を出づ。潢たり、滂たり、知るべからず。覚るべからず。矧んや是れ毫跡の跡を討ね、何んぞ其の軀を傷るに異らん。四十日の中、筆を投ずること三十巻、紜々たる形勢、切に郢人為し難きのみ。

正和二祀、五月廿三、野僧妙超写。　（原漢文）

あるとき六僧が現れた夢をみた。みな羅漢のような僧である。その一人がいうのに、出世のときが来た。なぜこんなところに沈隠するかといい、ある僧は貧肉が脳門にあるから割り取ってやろうという。またある僧は竹鍼をもって頭上を刺し、汝のために貧肉をえぐり去ったという。そしてわれらは六代伝衣の僧であるといった。夢から覚めても、脳後が痛かったという。大燈は寝ても覚めても、仏祖が伝えた仏法の禅道を忘れることができなかったのであろう。翌日老宿が伊勢詣のついで大燈を訪ね来て奇夢を得たと語り、大燈も夢みるところを語ったが、この老宿は洛西安井の龍翔寺祥雲庵に住し、先師大応国師の祖塔を守っている人であった。龍翔寺は後宇多法皇が大応門下の絶崖宗卓に勅命され、大応国師を勧請して開祖となし創められた寺で、庵を祥雲といい、分骨して納めた塔を普光というのであ

るが、天文年間、大徳寺内に移され、現在大徳寺の僧堂となっている。大燈はこの祥雲庵へ拝塔し、老宿を説破している。『祥雲夜話』はこのときの法論を記したものである。

大燈が悟後の修道をしたとき、五条橋辺の乞食の群に入り混っていたということが伝えられている。「坐禅せば四条五条の橋の上、往き来の人を深山樹(みやまぎ)に見て」という歌は、このときの事情をうたったものであるといわれている。のち応永三十三年(一四二六)春作禅興が『大燈国師行状』を撰述したとき、大燈が皇室の帰依をうけたはなやかなことだけを記し、風飡水宿の悟後の修道を記していないことを遺憾として、一休宗純はその著『狂雲集』に不満の一偈を賦している。

大燈を挑起して一天に輝き
鸞輿(らんよ)誉(ほまれ)を競う法堂(はっとう)の前
風飡水宿(ふうしすいしゅく)人の記す無し
第五橋辺二十年

まことに大燈の尊さは五条橋辺二十年の跡をくらまし光をつつんで修道した悟後の生活にある。

大燈は正和四年(一三一五)のころから雲居庵を去り、洛北紫野に庵を結び、大徳と号した。赤松則村(円心)の支持によったものとされる。当時三十四、五歳であったが、天然の気宇王のごとくで、人々は近よりがたく、檀越外護者のあることもまれであった。参禅の徒が来てもきびしく、上根の者でもいることができなかった。しかしいつとはなしに、その道風は天聴にも達した。はじめ乞食の群から捜し出されたのは甜瓜(まくわうり)の施与によってつり出されたといわれる。官人が甜瓜を持ってゆき、「脚で歩かず来る者に与えよう」といえば、みなその意を解せず躊躇したが、大燈ひとり出てゆき、「手で渡さずに渡せ」といったため、大燈であることが知られ連行されたという。宮廷で道服袈裟を着け、花園天皇と対坐談話し、「仏法不思議、王法と対坐す」との玉音に対し、「王法不思議、仏法と対坐す」と

奏し、法談したといわれる。後年白隠がこのことを評し「乞者隊裏、薦を被て生擒せらるは甜瓜を貪るに依る。貴人頭上、払を秉って恣に談笑することは栗棘を呑むに依る」(『槐安国語』)としている。大燈は甜瓜が好きであったと伝えられる。しかし天子の前で、ほしいままに仏法を語って談笑することができたのは、永年の修道により栗棘を呑むような禅を手にしたからであろう。

大燈はまた律僧や儒者を論破しているが、とくにとりあげねばならないことは、正中の宗論である。中世の仏教界においては、よく宗論が行われた。教界の権威である顕密諸宗は新興仏教を弾圧した。とくに仏教界の中心地である京都においては、その争いが繰返された。先師大応も京都に嘉元寺を建立しようとしたが、叡山の反対をうけ鎌倉に下ったことは、さきに述べたところである。このたびは宗論によって禅宗を破斥しようとし、正中二年(一三二五)清涼殿において宗論が行われた。このとき大燈は南禅寺に住する法兄通翁鏡円(普照大光国師)の侍者として論戦の矢面に立っている。しかしその結果は教宗側の敗北となり、教宗側の主将である玄慧法印はかえって大燈に帰依するにいたった。そして玄慧は大燈のために、かれの邸宅を寄進して方丈としたといわれる。そして花園・後醍醐両天皇は大徳寺を勅願道場とする宸翰を下賜された。

ここにおいて宗印なるものが化主となり、檀越に募財し、諸堂伽藍の建築をはじめ、嘉暦元年(一三二六)にいたって法堂が落成した。十二月八日の仏成道の日をトして開堂の式典をあげ、龍宝山大徳寺と公称するにいたった。この日諸山の高僧、文武百官臨席して祝国開堂の式典をあげたが、大燈は焚香して先師大応の法乳の恩に酬いた。鎌倉建長寺で雲関を透過し、大応から二十年長養のことをいいわたされてから二十年になる。これより大燈の禅風おおいにあがり、天下をなびかすにいたった。

これよりさき、後醍醐天皇は大燈を南禅寺に住持せしめようとされたが、大燈は三詔されても辞退した。しかし大宰府の崇福寺へは先師行道の地としておもむき、一夏九旬の結制をなし、大徳寺へ帰っている。天皇は大徳寺を本朝

無双の禅苑となし、門弟相承して他門の住することを許さずとの宸翰を下賜された。しかしさらに大徳寺を五山の第一位とし、中国径山に擬し、おおいに伽藍を興そうとされたが、辞退して受けなかった。それで天皇は南禅寺と並ぶ勅願所とされた。花園上皇も後醍醐天皇と同じように法流を重んずる宸翰を下賜された。

大徳寺は特に曹渓の正脈を稟け、少林の遺風を煽ぐ。寔に斯れ叢林の規範なる者歟。宜しく禅苑を却石に比し、法席を龍華に伝え、一流相承して、他門の住すること勿るべし。豈に是れ人我の情を縦にせんや。宗派涇渭を別つの故なり。厳誡を将来に垂る。敢て違失すること勿れ矣。

建武四年八月二十六日

興禅大燈国師禅室　（原漢文）

建武四年（一三三七）は大燈が病となり、この年示寂するのであるが、花園上皇が大徳寺のありかたを宸慮されてのことであろう。大徳寺は曹渓山六祖慧能の正脈をうける南宗禅の道場であり、もっぱら達摩の禅風をあげるもので、禅宗叢林の規範である。この禅苑は弥勒仏の出現する龍華三会にいたるまで伝え、大燈の法孫が一流相承して、他門の者が住するようなことがあってはならない。これは人我の情をもっていうのではない。宗派の涇渭を別つためであるとされた。涇水は濁流であり、渭水は清流であるという。ともに陝西省にある河名であり清濁を分つにたとえられる。上皇は大燈の禅を純一に伝えられようとされた。これによって大徳寺は一流相承刹となった。

元弘二年（一三三二）、大燈は集る雲衲に示衆して、

汝等諸人比の山中に来って、道の為めに頭を聚む。衣食の為めにすること莫れ、肩あって衣ずということなく、口あって喫わずということなし。只須く十二時中無理会の処に向って、窮め来り究め去るべし。光陰箭の如し。慎しんで雑用心すること勿かれ。

と垂誡した。衣食のための仏教でなく、真実の悟道のために雑用心することなく、専一に己事を究明せよと学徒に示

している。

さらに建武二年（一三三五）には門下に遺誡し、

老僧行脚の後、或は寺門繁興、仏閣経巻に金銀を鏤め、多衆閙熱、或は誦経諷呪、長坐不臥、一食卯斎、六時行道、直饒恁麽にし去ると雖、仏祖不伝の妙道を胸間に掛在せずんば、則ち因果を撥無し、真風地に堕つ。併是れ邪魔の種族なり。老僧世を去ること久しくとも、児孫と称することを許さじ、或は儻一人あり、野外に綿蕝し、一把茅底、折脚鐺内に野菜根を煮て喫して日を過すとも、専一に己事を究明する者は、老僧と日日相見、報恩底の人なり。誰か敢て軽忽せんや。勉旃、勉旃。

と垂誡している。すなわち寺門が繁栄し、仏閣経巻が金銀でちりばめられ立派になり、学徒がおおいに集まっても、また読経がなされ、夜のめも寝ずに坐禅し、日に一食しかせずに持律的であっても、また朝・日中・日没・初夜・中夜・後夜と昼夜六時に行道しても、根本とする仏祖不伝の妙道を心に持たなかったなら、因果をたつことができず、真風は地に落ちるであろう。形式の上でいかに立派であっても、心のともし火がなければ、それはみな邪魔の種族であるという。しかし、たとえ野外にあって小さな茅屋で、脚の折れた鐺で野菜根を煮て喫しているような貧しい生活をしていても、専一に己事を究明し、菩提心をもっているものは、日々衲と相見し、報恩底の人であるといっている。この遺誡はさきの示衆と合せ、多少字句の訂正をし、興禅大燈国師遺誡として、今日にいたるまで叢林で読誦されている。

また遺誡とともに寺規十条を制定したのであるが、なかでも次の三条は規矩の厳格さと沙弥・喝食等の年少者に対する注意など注目される。

一、三時の勤行、四時の坐禅、時刻を違うべからず。

二、二時の粥飯の外、他食すべからず。

三、沙弥、喝食等、未だ参禅を要せざる者、三時の勤行の外、只須らく三蔵を学問すべし。若し一日慢らば、則ち一日の粥飯を止むべし。

(一)の三時の勤行とは、朝・日中・晩の三時の看経勤行であり、四時の坐禅とは早晨・晡時・黄昏・後夜の四時に坐禅することであり、時刻を違うべからずと厳しく制している。(二)の二時の粥飯とは朝昼の二食である。禅家では朝は粥をいただくので粥座(しゅくざ)といい、昼はご飯をいただき斎座(さいざ)といっている。古の叢林では粥飯の二食のみで、午時を過ぎれば飲食しないのが通例であった。しかも気候風土の異るわが国においては、いつの間にか夕食をとり、薬石と称し、仏道成就の道体を養うに至った。しかし大燈は「二時の粥飯の外他食すべからず」と厳しく制している。遺誡においては第一義の立場から形式の上で「誦経諷呪、長坐不臥、一食卯斎、六時行道」をしても仏祖不伝の妙道を胸間にかけ、菩提心を以って修道するのでなければ、邪魔の種族であるといい、求道心さえあれば形にあらわれるものは否定しているかのごとくであるが、日常の規矩は厳格であったことを知るのである。(三)の沙弥・喝食等の雛僧に対しては、三時の勤行の外経律論の三蔵を学問すべしと厳誡している。不立文字を標榜する禅家においては、ややもすれば学問軽視の傾向がある。しかし仏教徒が仏経をまず謙虚に学ばずしてどうなるであろう。文字の中に教外別伝の旨がなければならないであろう。「いたずらに威儀を学ぶは木偶の事をなすと、何ぞ異らん」といい、また「道は言説を離れて、義学智解の能く階するところに非ず」として律蔵や教学の勉学を捨て去り、帰禅した大燈である。この大燈にして「三蔵を学問すべし」と誡めている。

建武四年(一三三七)病となり、後事を首座の徹翁義亨に依嘱した。そして示寂する前に、「わが骨石を丈室に置け、別に塔を造ることなかれ」と遺言した。雲門禅師に倣(なら)ったものである。それで大徳寺では別棟に開山堂を設けず、大方丈の内に雲門庵として大燈の像が安置されている。

大燈は入滅するとき端坐しようとしたが、久しく足疾を患い結跏趺坐することができなかった。しかし正しく坐禅

することは祖師の正儀であるとし、弟子たちのとどめるのもきかず、無理に左足を右腿の上にのせさせ正坐したため、左膝傷折して流血し衣を沾らしたといわれる。遺偈を書し、

截断仏祖、吹毛常磨、
機輪転処、虚空咬牙
建武丁丑臘月　日（花押）
珍重　首座大衆

「仏祖を截断し、吹毛常に磨く、機輪転ずる処、虚空牙を咬む」とし、大寂した。ときに建武四年十二月二十二日であり、世寿五十六、法臘三十四であった。当時中国から来朝し、南禅寺に住していた清拙正澄（大鑑禅師）は大燈の遺偈を伝聞し、日本にこのような宗師がいたとは知らなかったと驚嘆し、荼毘の式に列席しようとしたが、朝廷祈禱のことがあり果されなかったので、その時刻に山門に出で大衆とともに諷経し遙拝したという。遺偈には「建武丁丑臘月　日」とあり、日を記していないから、示寂した二十二日に書かれたかどうかわからないが、血痕ある法衣は雲門庵に蔵在されるという。まことに大燈の入滅は寒毛竪立の思いがする。

著書としてのこされたものは『大燈国師語録』三巻を始め、『祥雲夜話』・『仮名法語』等がある。語録は一代の法語を集めたもので、門弟の性智・宗貞・慧眼等が編集しており、大徳寺・崇福寺・再住大徳寺の二処三会の上堂法語や頌古・拈古と『雪竇録』に著語した参詳語要および行状が集録されている。後年白隠はこの『大燈国師語録』に評唱・著語を付して『槐安国語』となし、真価を顕揚した。白隠は大燈を扶桑第一の毒華と称えている。

歴朝から国師号を下賜され、興禅大燈（花園天皇）・正燈高照（後醍醐天皇）・大慈雲匡真（霊元天皇）・弘鑑常明（桜町天皇）・円満浄光（光格天皇）・大知性海（仁孝天皇）・玄覚浩淵（今上天皇）とおくりなされている。

嗣法の門下には徹翁義亨（大徳一世）・令翁（大徳二世）・愚翁（大徳三世）・虎渓道壬（大徳四世）・関山慧玄（妙

心開山)・白翁宗雲(江州積翠寺)・海岸了義(江州興禅寺)・野州の翁・壁峰崇徳・金剛の日山・満庵宗祐・慈教首座・宗真庵主・宗可監寺・良和典座等があり、中でも徹翁義亨と関山慧玄は二神足として知られている。なお大徳寺では大燈を開山と呼び、事実上第二世である徹翁を第一世と呼んでいる。

二　大燈禅の性格

大徳寺に大燈百二十則なるものがあった。これは大燈が用いた公案が門下法孫によって伝承され、永正年中、正宗禅師宗意が書写したものである。この百二十則の各則はいかなる経典祖録が依用されて成立したものであるかを検討してみると、禅宗史が一大時期を画して展開し、機用に重点をおいた馬祖・百丈以後のものが大部分を占めていることである。すなわち、『馬祖録』・『百丈録』・『黄檗録』・『臨済録』・『南泉録』・『趙州録』・『雲門広録』・『洞山録』・『大隋録』・『子胡録』・『洞山初禅師語録』・『汾陽録』・『慈明録』・『黄龍録』・『楊岐録』・『明覚録』(『雪竇録』)・『五祖録』(『法演禅師語録』)・『円悟録』・『碧巌録』・『無門関』・『宏智広録』・『大慧頌古』・『密庵録』・『大川普済禅師語録』『虚堂録』・『大応録』・『禅宗頌古聯珠通集』・『景徳伝燈録』・『五燈会元』・『大燈録』・『大燈国師行状』等に見出される。そして、この百二十則の各則の公案となった機縁語句は南岳・青原の系統を問わず、また潙仰・臨済・曹洞・雲門・法眼の五家を問わず、自由にとりあげられている。

この百二十則の中で『臨済録』を出典とするものが十九則、『趙州録』が十二則、『雲門広録』が十九則ある。臨済禅は楊岐派の五祖法演にいたって雲門の知見をとりいれ、仏祖の命脈を中興したといわれる。五祖法演の嗣円悟克勤は『碧巌録』を撰述した。いうまでもなくこの『碧巌録』は、翰林の才ありと称えられたほどの文才のすぐれた雲門宗の雪竇重顕が著す雪竇頌古に垂示・著語・評唱等を円悟が加えてできたものである。雪竇は『景徳伝燈録』の中から参禅の学徒に必要なものを百則選び、一則ごとに美しい詩を作り、いわゆる頌を附したのである。これを基本とし

て円悟の『碧巌録』ができたのであるが、円悟の特色は著語にあるとされ、俗語や方言を自由に用いて禅的な語を下したのである。大燈百二十則の中には碧巌集に関係のあるものが四十五則ある。また大燈の法祖父にあたる虚堂智愚の『虚堂録』には百二十則の中七十則を数えるのであるが、雲門宗系統のものが多く、ことに大燈は『雲門広録』や『雪竇録』を重要視した。『大燈録』に所収される参詳語要は『雪竇録』に著語したものである。もちろん大燈は臨済禅の流れを汲む禅者であるから、臨済の大機大用に雲門の知見言句を統摂したものであるが、大燈が先師大応のもとで関字を透過したとき、雲門大師の再来であると称えられたゆえんも窺知することができる。

次に大燈の禅風の特色としては、深く自己を掘りさげることに重点がおかれ、禅道究尽の大力量が重んじられていることである。大燈は雲関を透過してのち、ただちに法幢を樹立して禅化を布くということなく、先師大応から二十年長養をいいわたされ、五条橋辺の風飡水宿の悟後の修道があったことは先記のごとくである。このことは大燈門下の関山においても、悟道成就の印可を得て後、伊深の山里に韜晦して、牧牛生活をすることおよそ十年であった。これは応燈関の家風であろう。

三　大燈門下関山慧玄

一　関山の行状

関山慧玄の行状は、関山六世の孫雪江宗深（せっこうそうしん）が撰述した『妙心関山慧玄禅師』（『正法山六祖伝』所収）が基本となり、それに註釈を加えたり、考究されたものに『正法山六祖伝考彙』（此山玄淵著）・『樹下散稿』（漢興祖芳著）・『六祖伝別考』（漢興祖芳著）等があり、別に『関山国師別伝』（応禅普善著）がある。いずれも写本として伝わり、それに師蛮の

『延宝伝燈録』や『本朝高僧伝』とか、高泉の『扶桑禅林僧宝伝』等の関山章や、無著道忠の『正法山誌』が参考史料となって『妙心寺史』（川上孤山著）・『妙心寺六百年史』（天岫接三編集）に関山伝が書かれている。第一史料として挙ぐべきものには先師大燈から与えられた関山号の偈頌や印状とか、花園上皇から下賜された宸翰や、関山から授翁宗弼に与えた印状等があるが、語録も後世に伝わらず、『花園院宸記』にも関山に関する項は記されていない。したがって関山伝を明確に把握することは難しい。いまここでは大燈の門下として、また今日における臨済禅の源頭をなす禅者として略記することにする。

関山は妙心寺の開山であり、諡号の無相大師をもって普通呼ばれている。諱を慧玄といい、関山は号である。信濃の人で俗姓は高梨氏であり、建治三年（一二七七）に生誕した。『正法山六祖伝』によれば、幼童の頃から穎利であり、父とともに鎌倉にいたり、広厳和尚を礼して剃髪したという。徳治二年（一三〇七）大応国師が建長寺に入寺したので相見し、慧眼と命名された。しかし翌延慶元年（一三〇八）大応は示寂したので、関山は諸老宿に参禅し、鎌倉にとどまっていたが、のち郷里の信濃にかえり、隠棲していたともいわれるが、詳かではない。

嘉暦二年（一三二七）、建長寺開山大覚禅師（蘭渓道隆）の五十年忌法要が建長寺の西来庵（大覚禅師塔所）で営まれた。『正法山六祖伝』の記述によれば、その前日の宿忌法要に関山も列し、同列の僧に問うて、方今天下叢林で活手段を弄する宗師は誰であるかと尋ねた。その僧のいうには京都紫野の大燈こそ明眼の宗匠である。最近ある僧が相看して展拝したとき、一柄の利刀が袖中から落ちた。その刀は氷雪のようにするどくとがれていた。大燈は怒って侍者を呼び、この凶党をひきずり出し、直歳（幹事）に門外で棒殺させよ、他日この漢は仏法の敵となるであろうといい、直歳はいわれた通りにしたと語った。関山は欣然として「これわが真の善知識なり」といい、宿忌もいまだおわらないうちに西来塔下を去り、露眠草宿、一路京都にいたって紫野大徳寺の門をたたいたといわれる。凶党を棒殺したという『正法山六祖伝』の記述は強すぎるが、正中の宗論後でもあり、いつどんな凶党が出現するかわからない。

しかし大燈の機鋒のするどさや関山の旺盛な求道心を表現している。
関山は大燈に相見し、礼拝がおわるや否やただちに「如何なるか是れ宗門向上の事」と問えば「関」と大燈は答えた。関山は払袖して辞去したが、大燈は関山を称え「作家の禅客天然にあり」といった。翌日掛搭を求めたとき紹介者を要求されたが、善知識は金剛の正眼を具するので、わずかに一見すれば心肝を徹見することができるから、なんの紹介がいろうかといった。大燈も笑って参堂を許したといわれる。二年を経たある夜、坐禅三昧の中にあって関字を透過し、見解を大燈に呈したところ、大燈手をうって喜び「汝が初めて相見する前夜、雲門大師が来る夢をみた。それで関字を公案として与えたが、いま透過した。宜しく関山と号し、旧諱慧眼を慧玄と改めよ」といい、頌を作って証した。

関山

鎖断路頭難透処　　路頭を鎖断して透り難き処
寒雲長帯翠轡峰　　寒雲長え(とこしえ)に帯ぶ翠轡の峰
韶陽一字蔵機去　　韶陽(じょうよう)の一字機を蔵し去る
正眼看来隔万重　　正眼(しょうげん)に看来れば万重を隔つ
　為慧玄蔵主賦関山号　　慧玄蔵主の為に関山号を賦す
　　嘉暦己巳仲春、龍峰山宗峰妙超書　　嘉暦己巳仲春、龍峰山宗峰妙超書す

嘉暦己巳は嘉暦四年（一三二九）であり、この年の八月、元徳と改元されており、関山が五十三歳のときであった。この関山号は大燈国師墨跡として妙心寺に襲蔵されている。
元徳二年（一三三〇）大燈から悟道成就したことを証する印状を受け、間もなく美濃伊深の山里に韜晦して道を養った。伊深の山里で農事を手伝い、牧牛生活をしていたと伝えられる。大燈の遺誡に「もし一人あり、野外に綿蕝(めんぜつ)し、

一把茅底、折脚鐺内に野菜根を煮て日を過すとも、専一に己事を究明する者は、老僧と日日相見、報恩底の人なり」とあるが、まさしく関山は大燈徹骨の嗣である。

延元二年（北朝建武四年）、大燈は病にたおれ、再起不可能となった。花園上皇は驚かれ、侍臣勧修寺中納言経顕を遣わされて宣問されるには「和尚百年の後、誰にしたがって問法すべきであるか、門弟中すぐれた者を指示されよ。」大燈応えていうには「わが道髄を得た弟子に関山慧玄なる者があるが、生来風顛漢で居所が不明であるから、他日詔を下して召されるように」との旨を奏した。上皇重ねて甘露寺中納言隆長を遣わされ宣問されるには「花園の離宮を禅寺にあらため、関山を住持といたしたいから、山号寺名を示されよ」とのことであった。大燈はその旨に応え「正法山妙心禅寺」と命名しすすめた。

この山号寺名は拈華微笑の因縁によったものである。すなわち釈迦牟尼世尊が霊山会上で説法されたとき、世尊は梵天王の献じた金波羅華を拈じて大衆に示された。大衆はみなその意を解することができなかったが、ただ大弟子の摩訶迦葉のみ破顔微笑した。

そのとき世尊曰うに、

吾に正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門あり、いま摩訶迦葉に付嘱す。

と、世尊が拈華して迦葉が微笑したとき、悟りの仏法は以心伝心したとされる。いま花園上皇を大梵天王に配し、花園の離宮を梵天の献じた一枝の花とし、大燈自ら伝法の世尊に代り、関山を摩訶迦葉になぞらえたものである。正法山の山名は「正法眼蔵」の正法をとり、寺名の妙心寺は「涅槃妙心」の妙心をとったものである。また妙心寺の開山堂を微笑庵と呼んでいる。そして大燈はこの年の十二月二十二日に示寂した。

大燈寂後、花園上皇は詔を下して関山を捜されたところ、美濃伊深の山里に庵居していることがわかり、甘露寺藤長を遣わされ、関山を迎えられた。関山は容易にたたなかったが、先師大燈の遺命であるときき、上洛して妙心寺を

開創したことになっている。妙心寺開創については諸説あるが、妙心寺では古来暦応元年（一三三八）といわれて来た。しかしそれを裏付ける文書がないから、「仁和寺花園御所跡」を関山に管領せしめた綸旨の暦応五年（一三四二）をもって開創とすべきであろう。

花園上皇は関山の丈室（麒麟閣）に隣接して玉鳳院を営み起居され、旦夕問法されたといわれる。しかし上皇には御病となり、貞和三年（一三四七）関山にあてて宸翰を下賜された。これを妙心寺では「往年の宸翰」と呼んでいる。

往年先師大燈国師の所に在りて、この一段の事に於て休歇を得たり。特に衣鉢を伝持するの後、報恩謝徳の思、興隆仏法の志、寤寐にも忘るることなし。而れども心事依違して今に其の願を遂げず。頃年病痾纒牽、旦夕期し難し。空しく溝壑に塡もらば、永劫の恨、何事かこれに如かん。仍って一流再興并に妙心寺造営以下のこと、仙洞に申し置くの子細これ在り、縦え一瞬を過すとも、必ず平生の志を満すべし。門徒の中其の仁宅に在らず、遠慮を廻らし興隆の願を果さるべし。故に鳥跡を遺して蓄懐を述ぶる者なり。

貞和三年七月二十二日　（御花押）

関山上人禅室　（原漢文）

花園上皇は大燈について禅をご修道になり、大休歇の安心を得られた。大燈から仏法を伝持してのちは、報恩謝徳の思、仏法興隆の志は寝ても覚めても忘れることはないが、事思うままにならず、いまだその願を遂げていない。しかも近年病痾つのり、ご寿命も旦夕を期し難くなり、このまま空しく失命するようなことがあれば永劫の恨みである。それで一流再興と妙心寺造営のことをご宸慮になり、仙洞の光厳院にご依嘱になられた。たとえこのまま崩御されても、必ず平生の志を果されたい。大燈門下の中、関山をおいては他に人がない。遠慮を廻らして仏法の興隆を計られたいとの切々たる遺詔を関山に賜ったのである。

この宸翰は大燈滅後十一年目にあたる。上皇は儒学においても仏教学においてもご勉学になり、古今稀に見る聖天

子であった。御著に『法華品釈』・『天台七箇法門』等があり、ことに禅においては妙暁（月林道皎）・絶崖宗卓・宗峰妙超（大燈）等に問法され、ついに大燈のもとで大悟の春を迎えられた。

二十年来辛苦の人
春を迎えて換えず旧風烟
著衣喫飯恁麼にし去る
大地那ぞ曾て一塵あらん
（原漢文、大徳寺所蔵）

花園上皇は若くして仏道に志され、ご求道二十年の結果、大悟の春を迎えられ「大地那ぞ曾て一塵あらん」と洞徹したご境界を得られた。このことのあったのは建武二年で、御年三十九歳であった。そして上皇はご落飾になり、法諱を遍行と称せられ、法皇となられた。御髪は小塔に納めて大徳寺に寄せられ、大燈と当来二世の香火の縁を結ばれた。そして大燈寂後、関山を迎えて妙心寺を開創し問法されたが、関山が一時妙心寺を去ってからは梅津長福寺の月林道皎と道交された。しかし往年の宸翰を下賜された翌年の貞和四年（一三四八）十一月十一日、御年五十二歳で崩御された。観応二年（一三五一）、綸旨によって関山は再び妙心寺に住し、大いに門風をあげた。

二　関山の門風

関山は世間的な外見や形式にとらわれることなく、ただ仏法久住のために学徒の育成につとめた。威儀礼楽にかかわることなく、読経規式にも拘泥せず、殿堂の荘厳も意に介しなかった。きわめて枯淡な家風で、袈裟の環のごときも藤蔓をわがねて用いるというふうであった。室内にも余分なものはなにもなかった。ただ両朝から下賜された宸奎のみ鄭重に筐中に納められていたといわれる。関山はただ専ら道心を以って集る四来の学徒を接得し、棒喝交馳のきびしい鉗鎚をなすのみであった。しかも頭を集め来った求道者は江湖飽参の人々で、相当学道のすすんだ雲衲である

が、よほど願心のある上根の人物でなければ、辛辣な接化に堪えることができなかった。大燈滅後、その下で修行した旧参の雲衲が十六名も関山の室に投じて来た。しかしかつて同参の者でも仏法のためには人情を挟むことなく厳格であった。雲山宗峨のごときは関山の俗縁にある人であったが、打出されること二十五度であり、しかもついに印可されなかったといわれる。関山の嗣法者として印可された者は授翁宗弼一人のみであった。門風厳格なために、学徒おおいに集る大叢林にはならなかったが、世人はみな天下法窟の冠と称したといわれる。まことに関山は先師大燈の高嶮な家風をそのまま承け嗣いだ禅僧であった。

離宮を寺にあらためたといっても、屋根の修理もできず雨漏りのする寺であったらしい。ある日雨ふり丈室は坐るところもないほどであった。随侍の者を呼び、漏処にあてる器を持ち来れと命じたところ、一人が急いで笊籬を持って来たので賞めたが、他の一人は桶をさがし持って来たので罵り叱ったという。またあるとき高梨氏がはるばる信州から上洛した。関山に相看したとき丈室は雨漏りであった。あとで高梨氏は侍者になぜ修理をしないのかと問い、いささかの費用なら寄進するといった。このことを侍者が関山に伝えたところ、「この俗漢将に謂えり相看と、慧玄が屋を管して甚什麽をかなさん。向後復び来ること勿れ」といった。

関山は仏法中心の人であり、その室内はきびしかったが、しかし仏法を伝えるべき弟子を大切にした。あるとき春雨ふり、衆寮は寂として声がなかった。関山はこれを怪しみ役位の僧に問うたところ、普請して茶を摘んでもらっているといったので、「なんぞ清衆を湿却するや。急に茶樹を伐り来って、庫内において摘ましめよ」といった。

またある僧が来参し「生死事大、無常迅速の故に来る」といえば、「慧玄が這裏に生死なし」といい、捧打して追い出した。「慧玄が這裏に生死なし」という語は有名である。これらのことは『正法山六祖伝』に記されている。また『塵塚物語』には、天龍寺の夢窓国師が訪問したとき貧賤で饗応するものがなく、焼餅を銭四、五文で買い供したことがあり、『甲子夜話』続編には夢窓が公請で入内する途次、妙心寺の境内を清掃している関山を見た。掃き集め

た落葉を焚物にしようとしていた。「あの僧こそ、後は我法孫も、皆彼の会下たるべけれ」といったという。枯淡な関山の面影が偲ばれる。関山の三転語として学徒を勘験した語は、

本有円成仏、甚んと為してか迷倒の衆生となる。

慧玄が這裡に生死なし。

柏樹子の話に賊機あり。

の三語であった。

ある日旅装をととのえ授翁を呼び、行脚する旨を述べ、ともに相携えて風水泉（井名）にいたり、大樹のもとで応燈二祖の深恩を訓誡し、そのまま立亡した。ときに延文五年（一三六〇）十二月十二日のことであり、世寿八十四、法臘六十四であった。遺骸は寺の東北隅に葬り、微笑塔を建て、堂を微笑庵といった。授翁に語った遺誡は雲山宗峨によって成文され、今日『無相大師遺誡』として読誦されている。

宿昔吾が大応老祖正元の問、風波大難の地を超えて、蚤に宋域に入って、虚堂老禅に浄慈に遇着して、真参実証、末後径山に其蘊奥を尽す。是故に路頭再過の称を得て、児孫日多の記を受け、楊岐の正脈を吾朝に単伝する者は老祖の功なり。

次に先師大燈老人、老祖に西京に参得して京輦巨峰に侍者たり。其随従の際、脇席に到らざる者多年、頗る古尊宿の風あり。卒に老祖淵粋の命を受けて長養する者二十年、果して大応遠大の高徳を彰わし、仏祖已墜の綱宗を起し、真風不地の遺誡を残して後昆を鞭策する者は先師の功なり。

老僧爰に花園仙帝の勅請を受けて此の山を創開するも、先師飯を噛んで嬰児を養う。後昆直饒老僧を忘却するの日ありとも、応燈二祖の深恩を忘却せば老僧が児孫にあらず。汝等請う其の本を務めよ。白雲は百丈の大功を感じ、虎丘は白雲の遺訓を歎ず。先規玆の如し。誤って葉を摘み枝を尋ぬること莫んば好し。（原漢文）

関山は「応燈二祖の深恩を忘却せば老僧が児孫にあらず」とまで門下法孫をいましめ、その生涯の功を応燈二祖に帰せしめている。枯淡な家風であり〝陰徳の祖師であった。まことに源深ければ流れ遠しで、その門葉おおいにさかえて今日にいたっている。関山の法燈は、授翁宗弼・無因宗因・日峰宗舜・義天玄承・雪江宗深と次第し、雪江のもとに景川宗隆（龍泉派）・悟渓宗頓（東海派）・特芳禅傑（霊雲派）・東陽英朝（聖沢派）の四哲によって妙心四派を分出したが、その中東陽英朝の系統から白隠慧鶴が出でて臨済禅を復興した。白隠の門下に峨山慈棹があり、その門下に隠山惟琰・卓洲胡僊の二傑がある。今日における禅の師家は隠山・卓洲の両系に属している。

関山は歴朝から国師号・大師号を下賜された。すなわち、本有円成（後奈良天皇）・仏心覚照（後西天皇）・大定聖応（東山天皇）・光徳勝妙（桃園天皇）・自性天真（光格天皇）・放無量光（孝明天皇）の国師号と、さらに明治天皇から無相大師の号が諡されている。

むすび

大燈はわが国禅界の最高峰ともいうべき宗匠であった。先師大応が入宋して径山の虚堂からうけついだ臨済禅を大成したのが大燈であった。その真髄は関山によって発揚され、大応・大燈・関山の三師一連の禅である応燈関こそ、わが国臨済禅の源頭である。

おもうに、鎌倉時代には日中両国の禅僧により、いくたびか禅が移植されたが、真に土着し受容されたのは、大燈がでた頃の鎌倉末期から室町にかけてである。

鎌倉初期の栄西の立場は、日本に仏法を中興しようとする念願であった。日本仏教の中心である叡山仏教に画龍点睛した叫びであった。日本天台の祖師伝教大師は円密禅戒の四種相承をしたといわれるが、禅の相承である達磨血脈

譜を欠くにいたったから、これを中興しようとしたのが栄西であった。栄西は建仁寺に真言・止観の両院を設け、円密禅兼学の道場とした。しかし栄西が伝来したのは臨済禅であり、禅がかれの中心であったことはいうまでもない。栄西から五十年後の聖一の東福寺にしても「大小顕密戒律を以て総体となし、真言・止観・宗門（禅）を以て専宗となす。これ伝教大師の素願なり」（『道家の惣処分』）とあることからも栄西とその軌を一にする。これは栂尾の明恵や泉涌寺の俊芿も同じで、鎌倉初期の仏教は複合的形態である。

しかし中国から来朝した大覚（建長寺祖）・仏光（円覚寺祖）等の鎌倉禅は単一化され純一に祖師禅を移植し、宋地禅林の清規（しんぎ）を実践したとしても、言語も通ぜず、真に日本化し受容されるには次代を待たねばならなかった。そこで、応燈関門流が中国僧が伝えた鎌倉禅と同じように、単一化された祖師禅を純一に伝えたとしても、大応は日本人であり、その受容においては趣を異にすると思うのである。この点、曹洞禅の道元と同じであるが、古今まれにみる英霊漢大燈の出現によって、今日につながる臨済禅は大成したとみるべきであろう。後年臨済禅の中興者白隠は『槐安国語』を著したが、それは『大燈録』に著語（じゃくご）・評唱したもので、大燈禅を高揚したものである。大燈は深く自己を掘り下げ究める禅風で、中世禅界の最高峰ともいうべき禅者であるが、多くの門下を出し広く社会を教化したというのではなく、千載に生きた禅者である。この点、広く道俗を教化し社会を指導した夢窓とも性格を異にする。

夢窓

平田高士

一　その生涯

夢窓国師は年譜によると建治元年（一二七五）伊勢の国で、源氏宇多天皇九代目の孫に当るといわれる父親と平家出身の母親との間に生れた。国師が四歳弘安元年の時に、家の事情によって一家は伊勢から甲斐の国に転居するようになる。当時四歳にしてすでに国師は「およそ仏像を見ては尊敬せずということなく、口に能く梵経を誦し目によく文字を記す」と年譜に記されている。しかして人々は一様に国師を目して「この児は必ずや仏門に帰するであろう」と噂したといわれる。その年八月国師は実母を失っている。九歳になった時、世人の噂通りに父親に伴われて甲州平塩山（真言宗）の空阿大徳の許にゆき、そこで初めて仏門に入る。しかして師匠空阿は国師の天性怜悧を深く愛重した。そこで国師はただ仏典のみならず、孔孟老荘の諸学から世間一般の伎芸をも習学、たちまちにしてその極義に達した。ために当時の人々は師を「神童とはこの児のことか」と舌を捲いたという。国師十八歳の時、正応五年はるばる南都に赴き、戒壇院において慈観律師について登壇受戒して甲州に帰っている。

この時に国師は生涯を仏門に送るという決心をしたようである。しかして「志を仏書にもっぱらにしその他の外典伎芸は捨てる可し」と自らに誓いを立てている。すなわちもっぱら密教研鑽と併せて天台教学の講義を聞いたのである。後に「夢中問答」その他の国師の著書にはしばしば密教や大日経に関する事柄が出てくるが、蓋しこのようにして密教出身なるが故であろう。ところが翌年国師十九歳の時に国師求道の生活に大きい変化が起る。たまたまある講経師の病を得てまさに臨終の時に出会う。その時かの師は日頃の立派な講義は何処へやら、全く「茫然として為す術を知らなかった」といわれる。このような講経師の無力茫然を目のあたりに見せつけられた国師は、初めて「仏法は義学・機智の能く詣るところに非ず」と悟るにいたる。しかして翻然志をひるがえして台密の研究を捨て、いよいよ「直指人心・見性成仏」を説く禅門への参叩を志すのである。

時に師二十歳、永仁二年ついに意を決して甲州を離れ、当時有名な中国僧無門慧開の法嗣である法燈国師を訪ねて紀州由良興国寺に向う。丁度路を京洛に向けて行く途中、知人である徳照禅人なる禅僧に出会う。その時禅人は国師に向って「禅和子（禅僧）たらんとする者はまず大叢林に入って禅林の規矩を学ばねばならない。それから深山幽谷に分け入って明師に参ずべき」であることを忠告する。そのため国師は一応興国寺にゆくことを断念し、京都に行って建仁寺に入り無隠円範禅師につくようになる。その後再び建仁寺を出て鎌倉に行き、建長寺の葦航道然、円覚寺の桃渓徳悟について叢林の規矩を学ぶ。さらにその後、当時中国から渡来した一山一寧に随侍する様になる。またたくまに禅門に入ってより五、六年を経過してしまった国師二十六歳の時、一応一山の許を辞して松島寺（瑞巌寺）を訪ね暫時ここに逗留する。丁度その頃その近くに草河真観上人の弟子なる人が住し、「天台止観」を講じていることを聞き、喜んで聴講にゆき傍らひとりで習禅をしていた。ある夜独りで禅坐深更にまで及んだ時、たちまち日頃未解決のままであったものがはっきりするという体験を得るにいたる。すなわち諸宗差別異旨が分明になったというのである。しかしこれはなおいささかの禅定力によって日頃蓄えられていた「夙生聞薫の種子」が激発したにすぎない。真

実の開悟には非ずとして自ら肯っていない。そのことはまた後に述べるであろう。しかしてその年の暮、松島を出て、当時天下に令名高き仏国禅師に参ぜんとして那須雲巌寺に向う。ところが当時仏国はすでに雲巌寺を出て鎌倉浄明寺に住持しており、会うことを得ないままに足の病いを得て暫時、雲巌寺に逗留する。仏国禅師は後に国師が衣鉢を受けた師匠になる人であり、中国僧仏光国師の法嗣であり、当時九州にいた南浦紹明（大応国師）と共に二大双璧といわれた人である。国師はその後また雲巌寺を去って再び一山の許に戻ってくる。しかして再度の一山での国師は精彩を著けて入室参請をしたようである。しかして一山も国師には朝夕のみならず不時（時をきらわず）の入室を許している。しかし一山は外国僧のことでもあり、言葉の上の不便も手伝ったのであろう。ついに機縁契わず嘉元三年国師三十一歳の時に一山の許を退去、常州臼庭なる部落に往き一小庵を借りて独接心のようなものをやっている。ある夏の一夜庭前の樹下で坐禅、深更にまで及び疲労を覚えたために庵に帰る。庵内に入り「ねどこ」に上ろうとして暗闇のために誤って壁なき処に身をもたらせて転倒、失笑した途端に桶底を抜くの心境を体験した。その時の投機の偈に「多年地を掘って天を覓む、添え得たり重々礙膺の物、一夜暗中に碌甎を颺ぐ、等閑に撃砕す虚空の骨」とその徹底した境地を謳っている。多年全く見当違いの徒労をばしてきた。そこへもってきて重々様々の邪魔が入って来た。一夜大風があらゆるガラクタを吹き上げて今この自分が乾坤虚空の骨をすっかり打ち破ってしまったという、まことにすがすがしい体験を得たのである。しかしてその年の十月そこを去って先述の仏国国師に参決、その徹底した心境を仏国に披露、仏国の印記を受けている。仏国は自らの頂相と仏光より受けた法衣を国師に与えて印可の証とした。

　嗣法後の国師は愚のごとく魯のごとく暫時その跡を晦ますべく、三十七歳の春、甲州笛吹川の上流、人烟を隔てること二十里余りの処に小庵を結んで聖胎を長養する。しかるに歳余ならずして国師の道風を慕って聚る道人あり、そのあたりが一聚落をなしてしまった。そこで国師は「人が多く聚るはこれ我この庵を結ぶ素志にあらず」として一日雪の中をこの庵を捨てて山を下りてしまう。その後美濃瀬山に景勝の地を選びここに庵を結んで「古渓」と号した。

これが現在の虎渓山専門道場である。時に正和五年（一三一六）師仏国の訃報に会っている。ここでもまた国師の宗風を望んで聚る人がようやく多くなってきたために、再びここをも捨てて京都北山に移り住む。

その頃鎌倉では北条高時の母「覚海」が亡き仏国の命を稟けてしきりに国師を探し求めていた。それを聞いた国師は追究の手を逃れて京洛を出奔、四国土佐の五台山に身をかくす。しかし覚海の命を受けた役人達の国師追跡の手は厳しく、「もし国師をかくすものあれば厳罰に処す」という布令を出したために、ついに国師も民衆に災のかかるを憂いて鎌倉の招請に応ずるようになる。その後国師の道声いよいよ高く天聴に達する。正中二年（一三二五）勅命によって京都南禅寺に招かれる。再三辞退したが許されず、ついに南禅寺に入って天子のために禅要を進講する。翌三年、南禅寺を辞退、東都を離れて伊勢に善応寺、鎌倉に南芳庵瑞泉寺を建てている。幕府は再び円覚寺入寺を進めてきたため再三国師はこれを固辞するが、ついに容れられず元徳元年（一三二九）国師五十五歳にして円覚寺に入寺する。わずか一年の住持期間であったが、国師の高徳はよく荒れた円覚寺をことごとく修復するに至ったのである。

元徳二年、幕府はさらに建長寺に国師を招いたが、固くこれを断って甲州に慧林寺を建立して山居生活を楽しむようになる。その時に山居の偈十首を作っている。その中の有名なものに「青山幾度か黄山と変ず、浮世紛紜総に干らず、眼裏に塵有れば三界窄く、心頭無事なれば一牀寛し」とある。こうしてこの甲斐慧林寺で山居生活をしながら暫時権門を離れて隠遁の生活を楽しんでいる。国師にはこのような隠者としての性格があり、長養中も好んで人烟を離れた幽境に小庵を結んでいる。それがいつも心ならずも権門からの呼び出しにかかって性来の温順さからそれを拒みきれずに、大地名藍に住持浮世の紛紜にかかずらわねばならなかったということはまことに皮肉な生涯であった。

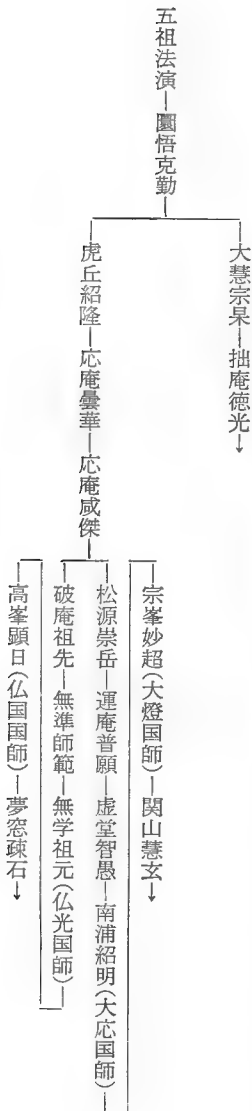
これを「名誉心」と「隠遁癖」という矛盾した二重性格の持主であったとのみ国師の性格を評するには、あまりに国師の性格が温粋すぎるように思えるのであるがどうであろう。時に日本の国情は極めて多端、朝廷と幕府は完全に対立、後醍醐天皇は元弘二年笠置の配流所からさらに隠岐島に移されている。しかし翌元弘三年六月再び後醍醐天皇

は京都に還幸されたのである。しかしてただちに鎌倉に勅使をつかわし、国師を京都に迎えられた。しかして洛西嵯峨にある亀山離宮を改めて禅寺となし、国師を開山として臨川寺を創建した。その後国師は再び詔によって南禅寺に住するが延元元年（一三三六）南禅寺を辞去、西山の臨川寺に帰休する。時に国情はますます風雲急を告げ、建武中興の失敗後、南北両朝の対立という不幸な世になった。国師はそれらの中にあって歴応二年春三月「臨川家訓」を作って大いに門弟達を誡めている。またその夏には大平年中に行基菩薩が開いたといわれる西方教院をあらためて禅寺となし、西方を改めて西芳精舎となした。けだし「祖師西来五葉聯芳」の義を取ったものである。これが現在「苔寺」として有名な西芳寺である。自ら清池を開き、伏流を導いて禅観行楽の趣きを備えたといわれている。この年の六月二十四日、国師は夢中に「吉野行在所におられる後醍醐天皇が比丘の姿をなし鳳輦に乗って亀山行宮に入られた」と弟子達に告げている。しかしてその年の秋八月十六日、天皇は吉野行在所で遙かに北方を望んで崩ぜられたのである。よって国師は尊氏にすすめて亀山行宮を改めて禅寺となし、天皇の菩提追修の道場となし、歴応年間に創建されたので寺を歴応資聖禅寺と称した。

しかしさらに、尊氏の弟直義が寺の南を流れる河中より金龍の昇る夢を見たところからさらに改めて天龍資聖禅寺と号した。時に国師六十五歳である。天龍寺の開創と共に意義深い業蹟は、安国寺利生塔を日本国内六十六ヵ国二島に建立、元弘以来の陣歿者の霊を慰めようとしたことである。かくして戦乱で亡くなった敵味方の別なく戦死者の霊を弔い、怨親平等を説いて廻った。

国師七十二歳貞和二年三月十八日、鼓を打ち衆を集めて自ら天龍寺住持の辞任を告げ、その席を上足の高弟無極志玄にゆずった。しかして自らは東庵に入って雲居庵と号し間居の生活に入るのである。観応二年国師七十七歳の正月、国師は門弟に向って「自分はおそらく今年中に遷化することであろう。もともと天龍寺は後醍醐天皇追福の道場として建ったのであるが、やがてその十三年国忌が迫ろうとしている。しかもまだ天龍寺には僧堂が完成していない。今

自分が僧堂を建立せねば誰がなすであろう」といい、その年の四月より力をつくして僧堂建立の経営にあたっている。しかして七月には完成開堂しているのである。またその年の八月十六日後醍醐天皇国忌を終えた翌日、鼓を打ち衆を集めて臨川寺に入り、道俗の士に世縁を謝してお別れの言葉を述べている。その後は一切の薬餌を斥けて病中に臥した。臨終の近いことを知った道俗の士人は臨川寺に雲集、時に垂示法名受戒を請うたものが二千五百有余人であったといわれる。九月二十七日東陵和尚に十数条の遺誡を貽し与え、三十日泊然として遷化したのである。遺偈には「転身の一路、横該豎抹(おうがいじゅまつ)、畢竟如何、彭八剌札(ぼうはつらさつ)」とある。『国師語録』二巻のほか『夢中問答』三巻、『法語集』一巻、『谷響集』一巻がある。その道風は全国に靡き七代の天皇から国師号を賜っている。夢窓（後醍醐）、正覚（光明院）、心宗（光厳院）、普済（後光厳）、玄猷（後円融）、仏統（後花園）、大円（後土御門）となっている。また門下嗣法の弟子は無極志玄、春屋妙葩、龍湫周沢、義堂周信、絶海中津など五十二人に上る。その化を受けたもの一万三千四十五人といわれる。塔所は現在天龍寺所属臨川寺三会院にある。また国師生誕の地は現在「輪聖寺」と号して伊勢鈴鹿にある。惜しくも国師の法は断法、現在は伝わっていない。現在の天龍寺、南禅寺、円覚寺などに伝わる法は応・燈・関の流れを汲む白隠東嶺一流の仏法である。因み(ちな)に圜悟克勤禅師から夢窓までの法系をここに記しておこう。

五祖法演―圜悟克勤―
- 大慧宗杲―拙庵徳光→
- 虎丘紹隆―応庵曇華―応庵咸傑―
  - 松源崇岳―運庵普願―虚堂智愚―南浦紹明（大応国師）―宗峯妙超（大燈国師）―関山慧玄→
  - 破庵祖先―無準師範―無学祖元（仏光国師）―高峯顕日（仏国国師）―夢窓疎石→

二　国師の宗風

夢窓国師の禅風とか思想を知るために、まず二三の国師に関する著述を眺めて見よう。ことに国師の思想をよく表わすものとして普通には『夢中問答』三巻、『西山夜話』一巻、『谷響集』などがある。『夢中問答』は和文であり『西山夜話』は漢文体である。

その他、漢文体にして『夢窓国師語録』が存するがこれは国師が円覚、南禅、天龍などの諸寺に入山した時の拈香や上堂香語、および陞座説法、仏忌讃偈頌類などに年譜、西山夜話、塔銘、三会遺誡、西芳遺訓などが併せ集録されており、有名な版には天龍寺版として元禄十三年国師三百五十年遠諱に刊行したものがある。ここでは主として国師の年譜を辿りながら、『夢中問答』『西山夜話』を中心にして国師の禅風を見てゆこう。『夢中問答』は足利尊氏の弟直義がいろいろと仏法上の質問をすることに対して、国師がそれに答えるという体裁のものを伊予の大守大高重成が編録、すでに国師在世中に刊行されたものである。その後下野足利においても開版されその版も現存する。徳川期に入ってからも数度開版復刻されている。世に最も流行した書物である。次に『西山夜話』はその法嗣(はっす)春屋妙葩が国師生存中の親説を集録したものである。

1　国師の機縁について　—その一—

禅門に「機縁」という言葉があるが「機」とはまた「機根」とか「機用」とか「機鋒」とかと使われる。まず「機縁」などの意味を知るために「機」そのものの意味を見なければならない。元来「機」とは「はずみ」であり一種の激しい働きである。「はずみ」を一杯に廻しておいてちょっと外部からそれに刺戟を加える時に触発するごとき「働き」

が「機」であり「機用」である。禅機とは禅的根元から発してくる作用である。「全体作用」である。これを禅機とか機鋒とかいって、ことに中国唐末から宋代に入ってこれが禅門において非常に尊ばれたのである。『西山夜話』中に「馬祖百丈以前は多く理致を示し少き機関を示す。馬祖百丈以来機関は多く理致は少し」と古人の語を引いているごとく、六祖慧能までの禅の祖師たちは多く教理によって禅要を示した。六祖が頓悟見性を説いて以後禅門の宗風は一変、ことに南方、馬祖の法流を汲む一派は非常に禅機を重んずるにいたり、まわりくどい理を説かずにじきに「働き」を以って本分の事を示した。機関とは全体作用のことで、一喝・一棒・搊住・払袖・揚眉瞬目等々を以って本分の事を示そうとしたことである。こういう縁を通してまた当時の多くの禅者たちが本分の田地に悟入したことがあった。これを「機縁」といっている。その鋭い働きを「機鋒」といっている。しかしてこの風潮はことに南方禅の馬祖門下に強く、むしろ教理を説く学者を「説禅義学の徒」として排斥し軽蔑する傾向を生じた。しかしてこれら一連の禅者達の中には禅機を重んずるの余り、教学、経論を極度に排斥し奇言奇行を以って禅となすごとき弊風すら生ずるにいたった。たとえば、唐末五台山の鄧隠峯が遷化に臨み門弟達を前に倒立して死んでみせたごときはその好例である。唐末にすでにその傾向は生じていたのであり、かの臨済も録中にいたずらに喝を下して禅者ぶるものたちを「胡喝乱喝」の徒と罵っている。ついには禅機の禅もこのような弊風に陥ってしまうが、最初はやはり禅思想史上このようなものが起らざるを得ない理由がある。本来禅そのものにそのような点がある。理致をいくら積み重ねても畢竟理致の世界を出ない。真実悟入の禅体験は自らの冷煖自知にあって、それは理致とか言詮ではついてゆけない宗教体験の世界である。そのような点から「一超直入如来地」を説く禅にあっては、むしろまわりくどい理致や教学研究はかえって修道上の邪魔にこそなれ益するところはないという点がある。国師も年譜によるとすでに十九歳の時「密教を学し兼ねて台講（天台教学）を聴く。其の講師、病を得て茫然として死す。師見て忍びず以謂らく。仏法多途なれども其の所趣を繹ぬるに要は出塵得道に在るのみ云々。仏法は義学・機智の能く詣る所に非ざることを知りぬ」と義

学・機智のいかに得道に力なきかを慨嘆している。しかして翌二十歳、夢中の暗示に従って密教を捨てて禅門に転向している。しかしてついに当時の禅界の雄として大成するのであるが、ここに国師の禅風に関して種々の批判や解説がある。ことに玉村竹二氏の「夢窓国師」においては、国師が応・燈・関一流の禅者に比して禅機とか機縁とかといわれるものに乏しいということを厳密な考証のもとに指摘しておられる。大いに注目すべき論文である。しかし玉村氏もいうごとく、国師に全く機縁がなかったというわけではない。今一度国師の禅者としての生涯を眺めながらそれらの点について考え合わせ、国師の禅者としての価値を見直してみよう。禅者の価値づけはあながちその人の禅機にのみ焦点をしぼることはないであろう。

国師は幼少の頃から「資性温粋にして羣児と戯るることを喜ばず。また戯を作すといえども力を以って諍わんことを欲せず。筆を執り書を学んですこぶる其の体を得たり」と年譜に見える。要するに国師は性格的に非常に素直でおとなしい頭の好い児童であったのであろう。これは国師の肖像を見てもわかるが、一見おとなしい撫で肩の女性的な感じがする。これは国師の生涯を貫いてその禅風にまで影響を及ぼしている。もちろんそのようなことが禅者としての価値を決して落とすものではない。かの威武堂々たる将軍の風格をもって鳴る臨済和尚のごときも、中国臨済院に安置されていた塑像は意外にも柔和円満そのものであった。むしろ蛇足画くところの両拳を握りまなじりを決した臨済の姿は、禅機を尊ぶ後世の禅者がかく臨済のイメージを勝手に変えてしまったのであろう。かつて純一無雑といわれた臨済も黄檗の門を叩く以前には充分に論や律などの教学研究をしたといわれている。従来の『臨済録』解説にはその禅機とか機鋒とかが尊重されているが、必ずしも『臨済録』の重要点はそこばかりにはない。むしろ教学と法理を基にした明晰な法要の禅的解明にその価値を見るべきである。しかして臨済自身もいたずらに機鋒穎脱のみを以って禅となす徒輩を「一般の好悪を識らざる禿奴有って便即ち神を見鬼を見、東を劃し西を劃し晴を好み雨を好む云々」と罵っている。臨済と国師とが同じであるとはいい得ないが国師もまた資性温粋（純一無雑）であったと言われる。

しかして禅門に転向する以前にやはり台密二教の習学をしている。これらのことや本性温順であったということと、諸学の才に秀いでていたということは国師の宗風を充分に支配している。『西山夜話』や『夢中問答』に出てくる問者への答はきわめて理路整然としている。それは国師のもって生れた本性なのである。寸分の「ごまかし」を許さない国師の明晰な頭脳がそうさせているのである。しからば世上の批判のごとくに国師に果して他の禅者に見るような禅機とか機鋒が無かったであろうか。もっと重要なことはその禅機の出てくる「禅的根本体験」が国師の場合はどうであったであろうか、それがあったのかなかったのか、もしあったとすればそれはどのようなものであったのであろうか。問題はむしろこの基本体験にあるようである。今一度それを考え直してみよう。それで以って初めて国師の禅者としての価値づけも真に出てくるのではなかろうか。

まず第一回目の国師の禅体験は一度一山の許を去って奥州に逗留していた二十六歳の時である。一夜禅坐して深更にいたった時、忽然としていまだ解決し得なかった諸宗差別異旨が明らかとなった。

しかしこの時は自ら深く反省、この心境はいまだ「是れ夙生聞薫の種子、今此々の禅定力の為に激発せらるが故に真実の悟に非ず」となすのである。即ち従来聴き習ってきた仏法がわずかばかりの禅定力に打発されて心中に現前したにすぎない。単なる外からの借りものであると深く反省している。このような点、実に国師が安易な自己に妥協せず、いかに求法に忠実であったかをよく物語っている。その年の暮、当時禅界に令名を駈せていた仏国禅師に参叩せんとしてその機を得ず、再び一山の許に戻ってくる。しかして今度は一山もまた「師を許して入室時に拘らず」不時の入室参請を国師に許している。国師もまたおそらく猛烈に精彩を著けて入室したのであろう。しかしてついにここで国師は行きづまってしまうのである。入室参請、禅門に入ってすでに十年「祖師の話頭明らめずと云う所無し」と。しかし「是は言句を漁猟するのみ」であって、決していまだ己事を明らめ得てはいないとその非を悟るのである。話頭の恩力もついに国師に力を借さなかったようである。しかしてこの悶々の情を一日師一山にまともにぶっつけてい

る。すなわち「某甲己事未だ明かさず。請う師直示せよ」と一山に迫る。しかし一山は「我が宗に言句なし。亦一法の人に与うるなし」とはねつける。そこで「更に請う和尚慈悲方便せよ」と迫ったのに対して「也た方便も無く也た慈悲もなし」と徹底はねつけてしまう。国師にとってこの苦い体験はまた国師が世に出でいよいよ為人接化をする時に大きい影響を与えている。そのことは後述しよう。おそらく外国僧一山との間には言語上の障碍があったことも事実であろう。かくして一山との機縁契わずついにここを去るにいたるのである。

その後師三十一歳の時、常陸国臼庭の檀越比佐居士の外護により小庵に入って自由に叢林の規則を離れて独接心に入る。その年の五月の一夜、庭前の樹下に涼を入れながら禅坐、深更に至った。疲れを覚えて庵内に帰り、寝床に上ろうとして誤って壁なき所に身を凭らそうとして転倒失笑した。とたんに従来の大疑団はすっかり晴れ桶底を抜く心境を得たのである。その時の投機の偈に「多年地を掘って天を覓む、添え得たり重々礙膺の物、一夜暗中に碌甎を颺ぐ、等閑に撃砕す虚空の骨」とある。国師に禅機がないとか薄いとかという批判があるが、このような痛快喝哉の体験があるであろうか。「一撃所知を忘じて更に修治を仮らず、動容古路に揚ぐ、悄然の機に堕せず」と謳った古人（香厳智閑）の見性体験とどこが違うであろうか。しかしてこの体験はもちろん、国師の禅者としての生涯の中心となり、一切はそこから流出したことはいうまでもない。その十月、仏国の許に参じて初めて仏国の印可を受けている。その時の仏国とのやりとりを拾ってみよう。仏国は国師のやって来るのを見て「吾れ聞く。侍者山に入ること已に深し。未審し見地脱せりや。也た未だしや。答えて云く。本見地無し。甚の脱不脱とか論ぜん。国（仏国）云く。尋常甚麽の処に向ってか行履す。答えて云く。頭を挙ぐれば残照在り。元是れ住居の西。国云く。天地未分の時、残照何れの処にか在る。師（国師）呵々大笑す。国曰く。笑裏に刀有り。是れ殺人か活人か。答えて云く。我が王庫の内、是の如きの刀無し。国曰く。恁麽ならば則ち賊空城に入らん。答えて云く。来年更に新条の在る有り。春風に悩乱して卒に未だ休せず。国曰く。春風未だ到らざる聻。答えて云く。花の開くことは春力を仮らず。国深く之を領す」とある。

その後少しやり取りがあるが、これでもって国師の体験がいかなるものであったかがわかるであろう。このような知音どうしのやりとりには国師もまたまわりくどい教学を追っていない。これが国師の禅者としての基本体験とも見るべきものである。しかしてこのことが禅門にとって最も重大なことなのである。

2 国師の機縁について ―その二―

次にそのような基本体験から流出して国師はいかなる機縁を行じ、接化の手段をもって門弟を扱ったであろうか。玉村氏は実に厳密な考証によって国師が禅者としての機縁・機鋒が薄かったことを推論している。その門弟に対する接化、ことに入室参請の記録は年譜には三回しか出ていない。また門弟が一夜激発開悟、室内に入って深く国師がこれを領したというごとき記録も蜚才にしていまだ見ない。しかも国師には五十二人の法嗣があったということはまことに理解し難いものがある。この点はどうであろうか。おそらくは玉村氏の説くごとく、大地名藍に住して寺門経営に腐心していた国師には、弟子養成にあまり時間をかけることができなかったことは事実であろう。しかしながら、そうであるからといって、国師に真の法嗣養育の心がなかったかといえば決してそうではなかろう。その点についてもう少し深く立入って考えて見よう。

仏子養育の方法としてすでに当時は入室参請の方便が取られていた。しかして入室の時には、すでに当時は古人の公案が機縁の具として使われている。一体、国師はこの入室参請とか古則公案とかをどのように見ていたのであろうか。このあたりに前述の疑問の鍵があるのではなかろうか。もう一度国師自身の若き日の修行体験を考えてみよう。かつて国師は一山の会下にあっていたく精彩を著けて時を嫌わず入室参請、あらゆる古人の言句を明らめ得てなおかつ真実己事を究明し得ていない。最後に一山に徹底的に痛めつけられて、一山の所を退去しているのである。しかして還って入室を捨て叢林の規矩を離れて独り臼庭の一庵に禅坐、ついに肯心自ら許す大歓喜に入っている。いわば怜

悧な国師には入室とか公案とかがかえって修道の妨げとなったようである。最初は台密の教学を捨てて禅門に入り、一山の会下に在っては禅の語録を捨て、ついには一山のもとを去って入室や古人の言句一切をも捨てている。しかして大歓喜に達したのである。この国師自身の禅修行上の体験は、今度は大いに師が世に出て人に接する場合に影響を与えている。当時の入室にはすでに臨済門下では圜悟、大慧によって確立された公案工夫の看話禅は用いられていたはずである。もちろん現在の日本臨済宗叢林に見るごとき公案体系はきわめて新しいものであるとしても、すでに「趙州無字」や「須弥山」、「乾屎橛」などの話はしきりに用いられていたであろう。そもそも国師はこの「公案」そのものをどのように見ていたであろうか。『西山夜話』の中で国師は圜悟の語を引いて「初機の勉学乍爾に参ぜんことを要すれども捫摸の処無し。先徳、慈を垂れて人をして公案を看せしむ。蓋し法を設けて其の狂思横計を繋住して識慮を沉めて専一の地に到らしむ」と説いている。

公案とはただ初心の人にして定力いまだ熟せざる人の心を一所に繋住せしめるための方便に過ぎないものである。従って一旦「驀然として心の外より得るに非ざることを発明すれば、向来の公案はすなわち門を敲く瓦子なり」ということになる。従ってさらには「もし大根器を具せば必ずしも古人の言句公案を見せず」ということになるのである。また『夢中問答』の中で「有る時は公案を与えて看せしめ、有る時は奪うて捨てしむ。皆是れ宗師の手段なり」と述べ、必ずしも開悟は公案によらざることを説いている。さらに『西山夜話』の中で『碧巌』序文の三教老人の語を引き「ある人が三教老人に『碧巌録』を集録したことが好いのか。それを焚いてしまったことの方が好いのか」という質問に対して、それぞれのその成毀に理由があるという答を国師は「官人亦た宗師の手段を知らず」と批判し、公案とはただ「小玉を呼ぶ手段」にすぎないことを述べている。公案とは他をして覚醒せしめるための呼び声、方法にしか過ぎないのである。国師自身も若き修行時代、直接に話頭の恩力によって実悟に達したわけではないという体験を持っている。国師の眼からは公案を具とする入室参請は為人接化の上において、あまり重要な地位を占めていないよ

うである。むしろ無闇の入室参請が無益であることを国師自身の体験から徴して考えられていたのではなかろうか。さらにまた『夜話』の中で「句中の眼」という言葉が出てくる。これは蓋し古人の言句公案を自由に捌き得る眼をいうのであろう。この眼を得て「代語別語滞る所無し云々。自ら謂えり、祖師の玄旨、此の如しと。乃ち圓悟の所謂狂思横計の類いなり」と述べている。しかしてそれに代って国師は「見地明白」なることを力説するのである。これらの国師の根本的思想が国師をして弟子たちの入室参請をあまり許さなかった根本的な理由ともなるのではなかろうか。むしろ無闇な入室よりは、自らの厳しい禅定によって機の熟することを門弟たちに期待するというやり方であったのではなかろうか。

3　国師の機鋒について

次に禅機とか機鋒そのものについて国師はどのように考えていたであろうか。大体に『夜話』にしても『夢中問答』にしても、その説くところきわめて理路整然としている。いわば『夜話』中に見られるごとき「和尚は臨済下の児孫なり。しかして本分を以て人に接せず常に経典を講ずるは何ぞや」という質問が出てくるのも止むを得ない。応燈関流の禅匠たちからは国師の禅は「いまだ教網を出でず」と評されるところがある。一体この点を国師はどのように考えていたのであろうか。国師は『夜話』中に大慧の語を引いて「大凡そ参禅は必ずしも機鋒有って我れ是なりと言わじ」と説いて機鋒必ずしも尊からざるをいい、また「見地明白は是れ本なり。機鋒穎脱は是れ末なり」といってここでもまた根本は「見地明白」にあることを説いている。しかして霊峰の元首座なる禅人の譬喩を取ってこのことを説明している。すなわち元首座の異名を「元五斗」といった。有道の士ではあったが答話はきわめて鈍であり、返答を迫られてから五斗の米を炊き、それが熟れてからやっと一転語を下し得たので「元五斗」と綽名されたというのである。しかも彼は立派な有道の士であったと述べている。しかして機鋒鈍なるが故に禅者としての力量に乏しいと

速断することはできないことをいっている。むしろ当時の機鋒中心の禅を批判して「古人の体裁を学ぶは易く古人の利益を得ることは難し」といって「体裁だけの禅機の禅者」をいたく罵っている。機鋒よりは機鋒の出てくる根元の体験、すなわち「見地明白」が禅では重大な事柄なのである。そうでないと単なる体裁の禅者に堕してしまうというところを国師は誡めているようである。しかして先述の夜話中の一僧の問いに見るごとくに、国師接化の手段は常に経典を講ずることにあったようである。もちろんそこにはまた次に「直に本分を以って之を接せば則ち結縁の分も亦深かかる可き」に何故に本分の直示を捨ててわざわざまわりくどい理を説くのかという疑問が当然起ってくる。国師はそれに対して「千鈞の弩は鼷鼠の為に機を発せず」すなわち「獅子や虎を射る弓は滅多にねずみ如きに矢を発しないものだ」と答えている。ここに国師本来の宗風の中心を見得るようである。ただ大方中下根の機の人のために因縁を説いて仏縁を結んでいるのである。しかして只管大機の出現をその中に期待したのであろう。それは国師が晩年に入って仏子養成に心魂を傾け出していることでよく分る。観応二年七十七歳をもって天龍寺に僧堂を建立しており、またやがて遷化を目前に控えて門弟たちの入室を許し老軀と衰弱を押して接化に当っている。しかして一個英霊の漢が発見できなければ仏法を断ぜざらんがために、半個の士を以って法嗣に数えようとしたのではなかろうか。そのような心構えも禅匠にはあるのではなかろうかと、これは単に筆者の類推である。

また先述の『夜話』中の質問「本分を以って人に接せず云々」の「本分」とは公案のことではない。国師から見れば公案もまた「小玉を呼ぶ手段」にすぎなかったのである。国師はそのことを「意句倶に本分の田地に干らず」といっている。理致も機関も本分の田地より見れば斉しく一等である。しかして国師接化の方便手段は機関よりもむしろ理致にあったようである。しかして国師にして見ればいたずらに機関を弄するよりもその方がよかったのである。また国師は「我言に奇を欠くと雖も心に畏るるところ無し」といい「我を貶するも不得、我を誉むるも不得」と自信のほどを示している。当時国師が『臨済録』を読みその思想に影響されたなどということはとうてい考えられないが、

かつて臨済が体裁を学んだ禅機の禅者を罵ったり「天下の人の貶剝するに一任す」と自信のほどを示したことと何か共通のものを感ぜざるを得ないのである。国師が上述のような考えでもって六祖以前の理致中心の禅への復帰を目指したか否かに就いては速断は許されないが、ともかく当時の禅機をのみ尊重していたずらに教学を排斥した禅徒の輩に強い批判と抵抗を感じていたことは事実である。そのようなところから上来述べ来たったような独自の宗風を生み出したのであろう。または国師の資性温粋が禅者としての生涯の基盤となっていたことはもちろんいうまでもない。

一休

平野宗浄

禅僧数ある中に一休ほど皆に親しまれ、また子供たちにまで知らない者はないというくらい有名な人は他にない。それと同時に一休ほど誤解されている人もまたまれであり、一休ほど一般に理解のしにくい、むずかしい人も少ないのではなかろうか。講談や物語りに語られる『一休頓智噺』などは一休を理解し得ない中に自然に生れて来たものだが、もちろんそれにはそれだけの理由も考えられはする。しかしそういう伝説類はともかくとして、従来研究書とか論文にいたるまで一休の核心たる宗教体験内容には少しも触れ得ず、美術的対象としてその書画を論じたり、茶道・謡曲などの文化的指導者として扱うなどの、つまり一休の末葉に関することのみより書き立て得なかったということは、いかに一休という人物を把握することが困難であるかを示している。一休のむずかしさを知ることが即ち一休を知ることである。

いまそういう面から、この試みが今までになかった一休の宗教的本質の解明に少しでも役立つことがあれば幸いである。なお今回は一休と文化人（茶道や謡曲等の）との交友についてはあえて書かなかった。それは確実な資料がないということと宗旨という第一義について強調したかったからの理由による。

歴史的背景

一休が理解しがたいのは一休の禅があまりにも純粋の禅であるからである。ということはとりもなおさず、今日禅の常識となっている現代の伝統的宗派禅というものが、純粋の禅（本質禅）とずいぶん違ったものになっているということである。だからその純粋な禅がどういうものかをまず思想史的に考察してみなければならないと思う。くわしい学問的なことは、今はそれが目的でないので、ざっとその歴史的背景を眺めてみることにする。

まず禅は達摩をもって開祖とし、達摩を完成された禅者として後世でっち上げているが、今日残された資料では決してそうではない。羅什以来慧文、慧思を通じて天台に発展しきたった般若の形而上学や、吉蔵による三論宗の思想、求那跋陀羅によって訳出せられた楞伽、玄奘、慈恩の将来した唯識の形而上学等が、達摩および達摩以後の禅にも大いに影響したが、六祖下に至ってその形而上学の殻は打破せられて新しい方途が開け、そこに南宗禅の鋭鋒をもってする思想的改新の業が完成された。即ち南嶽、青原、馬祖あたりから黄檗、臨済あたりまでの慧能下の禅の最盛期において、あらゆる経典を放下し、理論を打破し得てしかも完成せる人間的立場の根拠がおかれたのである。また大体この時代には、後世我々が考えさせられているような禅宗という集団的存在にまで至らず、多く他宗の寺院に寄寓するか、あるいは小さい庵を結んでいたのである。つまりこの時代には宗旨も指導法も形式化されず、宗団としても固まらず、全く自由な存在であったのである。そういう両面からみて、この時代の禅が純粋禅であったと筆者は名付けるゆえんである。これが唐末、宋と時代が下るにつれて、禅は宗派的に、即ち内的にも外的にも整備化されてくると共に形式化されてくる。そしてその中には伝統を安易に受けついでゆく保守的な者と、旧来の固形した殻を破って禅の草創期たる純粋禅に帰ろうとする新鋭的な者とが立変り入りまじりながら、禅は日本に渡り、中世から近世へかけ

てやはり同じような思想史を繰り返してゆくのである。禅の本質が形而上学的な教理と最も相容れず、組織化ということを最も嫌うところなのであるが、人間の我執迷妄はいつまでたってもその迷妄を繰り返して飽くことがないという不思議な運命を背おわされている。過去に背おった唯識や般若や華厳などの教理、教論を完全にシャットアウトしたはずの臨済のその門下には、やがて宋時代の臨済宗最盛期に入っては教禅一致の禅が隆盛をきわめ、我が国に渡来した臨済宗の中、応・燈の一流以外のほとんどの諸流が教禅一致の禅風を擁していたことを思えば、人間というものがいかに形而上学的迷妄から離れがたいものであるかが良く察し得られるであろう。

純粋禅の時代に生き生きとした日常的な問答商量が、宋代になると古則となり公案となって学人の指導の手段となってくる。これは唐時代の禅匠たちがその天才にまかせて、禅としてはその完成をさせたのではあるが、宗教的方法としては不完全であったことにもなる。また私自身の推察ではあるが、いわゆる南宗禅の発生には、それ以前の形而上学的思想がゆきつくところまでゆきついていて、当時の禅匠たちはそれを打破するという明確な目的を把握していたのではなかったか、それによって一応の禅の完成はみたが、しかしそれ以後二代三代と時代が下るに従って、草創当時のいわゆる形而上学的思潮からの脱却という強い要求が薄れてき、ただ禅宗の型を踏襲するという傾向が生じ、唐末、宋代の禅宗がマンネリズム化したことは避けがたいことであったと思われる。人間の宿命とはいえ、理智、理性の迷妄を奪うのみよりほかに確たる指導方法のなかった南宗禅は、その禅匠の質が低下してはその子孫は方法論に迷わざるを得ない。

宋代に入って念仏禅や教禅の蔓延したことも無理はないといえよう。ここに臨済の宗風を純粋禅（通常では祖師禅という）のままに残してゆこうと努力したのが楊岐方会、五祖法演を中興とする松源一流の禅である。もちろん唐代の禅とは内外共に相当違っては来ているが、しかし古則公案をその接化の手段として伝えて来た以外は、決してその禅の本質から逸れることのなかったのがこの一流の特色ではなかっただろうか。そして松源の孫に一休が敬慕してや

まなかった虚堂智愚が出て、応・燈禅の基礎を作るのである。虚堂の残した偉大な業績は当時の臨済禅が権力者の被護を受けてマンネリズム化していたのを黄檗、臨済の頃の生き生きとした脱俗性と純粋性を取り戻すために、教理的、形而上学的なものを奪うという唐時代の精神の復古に力を尽したことと、学人接化の指導法としての古則公案体系の基礎を作ったことである。即ち同じ他の臨済の諸流が学人接化の方法として、それぞれ念仏や教理を借りることにうつつを抜かしていた時、ひとり虚堂のみは古則を取り、頌古、代別を作り、ひたすら禅の内においてその独特の禅を挙揚したのであった。一休が虚堂を深く敬慕したのはこういう点であったのである。

大応国師（南浦紹明）が虚堂の禅を日本へ持ち帰った頃は、我が国の禅界の最も活潑になっている時である。即ちその前後にかけていわゆる二十四流の禅と称せられるものが続々と輸入され、それぞれ蘭菊の美を競っていた。そしてその頃最も勢いのあったのはやはり教禅一致の禅風を持つ諸流であり、これが即ち五山を風靡して五山文学時代をつくり、一休の時代およびその後までも続くのである。さて大応の持ち帰った虚堂の禅は、我が国の禅界で最も大きく一休にその影響をあたえたと考えられる大燈国師（宗峰妙超）によって受けつがれ、虚堂のおこなった唐代への復古と古則の整備をさらに徹底させたのである。大燈には語録があるが、その思想を最も端的に表現し得ているのは彼の遺誡である。その精神は臨済の純粋禅の復古、本質禅の挙揚であった。彼は鎌倉の高峰顕日に許されたがそれに満足せず、大応下において一層の苦修辛惨をして印可されてもなお二十年の長養を申し渡されている。こういう事実から虚堂下応・燈の禅がいかに純粋禅本質禅を求めていたか、そしてそれを伝えていたかがわかる。そして大燈のこのすぐれた禅が徹翁、言外、華叟の俊傑たちによって受けつがれてゆくのであるが、中国で臨済の後しだいにマンネリズム化がやって来たように、我が国の禅にも同じような現象が現れかけてきた。一休禅師が出現するのはそういう時代である。虚堂から大燈にかけて完成された独特の禅風、即ち徹底的に奪ってゆく純粋性と公案を組織化した指導的体系がうまく調和していたものが、時代が下るに従って純粋性の方がだんだん薄くなってきて、公案体系がより重視

され、それが説禅的傾向を強く持ってくることはやはり人間の我執迷妄の持つ逃れ得ない方途でもあろうか。その周囲のいわゆる教禅一致の諸門流も、始めは教禅がうまく調和していたものが、やはり人間の弱さの勢いには勝つことができず、五山文学のマンネリ化は当然詩文への耽溺化へと拍車をかけ、応燈禅の内外共にその堕落化へのスタートを切ったところであったといえよう。ここに唯一のはかない抵抗を試み、その失って来た純粋禅を取戻すことに全力をかけ、またその純粋すぎるが故に種々の誤解を招いた一休が出現するわけである。

一休がいっけん異常なまでにその師兄養叟（すひんようそう）と対立し、こき下したことは、その純粋性を護るための思いきった厳しい手段であったと考えられるのである。純粋性（本質禅）と不純性（説禅体系）との調和がくずれ、その不純性が独走しようとする時、その純粋性を取戻すことは容易なことではない。そのためにはその逆に調和をくずすほど、純粋性を過激なまでに強調しなければならなかったのではなかろうか。一休の思想を常識で考えようとする人々は、その背景となっている応仁の乱前後の混乱期の世相というものと必然的関係を結ばせようとのみ試みる。それももちろん考察の一資料にはなる。あたかも臨済をその生きた背景にその唐代の動乱を結ばせて考えるがごとく。それを否定はできないが、それのみが歴史的背景の唯一のものとは考えられない。第一義底のものはその内的な宗教的本質のところに求められなければならないのである。

一休和尚の禅

一休和尚が頓智噺の主人公となって活躍する歴史は比較的古く、現在残っている資料からすれば江戸時代中期までさか上るが、一休の仮名法語類が既に康正年代（室町時代）にできていることから推察すれば、一休の生存せる時代にすでにそのような噺が伝わっていたと考えられないこともない。しかしいずれにしてもそれが江戸時代を通じ、明

治大正を経て昭和の現代に至るまで、これほど長い静かなるベストセラーを続けているものは数少ないであろう。この『一休頓智噺』には確実な歴史的資料がほとんどなく、全くの作り話と思われるが、しかしその話のでき上る根拠は考えられないことはない。それは一休和尚の禅があまりにも純粋であって唐時代の諸禅匠の禅に近く、言動もほとんどそれらに近いものでなかったかと思われることに由来する。一休の言語動作をその数少ない資料から推察すると、『臨済録』における普化と臨済との問答商量のように生き生きとし、のびのびとして全く濶達自在なものであったに相違ない。これがもし慧眼の人がそれを目撃してありのままに記したのであれば『臨済録』の勘弁のごとき一休語録というものができていたに相違ない。一休の大機大用のはたらきは当時の人々にとって理解し得ず、浅はかにも単なる頓智として受取られてしまったのであろう。普化と臨済の問答に限らず、唐代の禅僧たちの問答商量の記録はすべて禅を理解し得ない人々にとっては、やはり頓智問答の類としか受けとることができないであろう。

ここで今一つ深く考えなければならぬことは普化が「佯狂」といわれ、またみずからそれに甘んじ、一休もまたみずから「狂雲子」と号したことである。狂人はみずから狂人といわぬ。そして普化はその師盤山から「佯狂」といわれ、一休もまたその師華叟から「風狂」といわれたということであるが、禅ではこういう言葉を特に注意して読まねばならない。あたかも臨済が大悟した直後、師の黄檗から「這の風顛漢」といわれたごとく、臨済は常識でいわれる風顛漢では決してないのである。それと同じく、普化や一休を言葉通りの風狂と考えることは、まるで普化の遷化の時、東門、南門、西門と普化に引ずり廻されたおろかな群集と同じであろう。

さて一休の詩集『狂雲集』を考察してみると、その中に臨済および『臨済録』に関する詩偈が「喝々々々、当機殺活を得たり、悪魔鬼の眼睛、明明たる日月の如し」など約五十近くもある。この数は他の祖師方に関するものと較べる時、全く数段の差が見られる。この事実はその宗祖であるがためとの理由はもちろんあるだろうが、しかし一休がいかに臨済を尊敬し、身近に思っていたかが推察されるのである。一休の禅風がいかに臨済の影響を強く受けてい

るかは『狂雲集』の中の「会下（裏）の徒に示す法語」を見ればわかる。「凡そ参禅学道は須く悪知悪覚を勦絶して、正知正見に至るべき也。悪知悪覚なる者は古則話頭、経論要文、学得参得、坐禅観法、労して功無き者なり云々」、『臨済録』には「学人会せずして、便即ち裏に向って解を作して便即ち壁に倚って坐し、舌上の齶を拄えて、湛然として動ぜず。此れを取って祖門の仏法とす。也た大いに錯れり云々」「錯ること莫れ、我れ且らく你が経論を解することを取らず云々」とある。言語こそ多少の相違はあっても、その根本思想は同じことをいっているのである。つまり真正の見解（正覚の完成）という真の正しい目的を失ったならば一生懸命に坐禅をしたり、経論を学んだところでそれはすべて錯りであり悪知悪覚であるというのである。即ち臨済も一休も共に般若や華厳、唯識等の形而上学的教論を打破し、また禅定力と真正の見解ということと大きく誤って修行している坐禅の方法を打破したのであった。

一休が臨済の精神を深く受け入れたのは虚堂、大応、大燈を通してであることはいうまでもない。そういう通路を経ることによって、一休においては臨済の精神を日本化したとみてよいのではなかろうか。私は大燈の遺誡にすでに臨済精神の日本化がなされているとみるが、一休はさらにそれを完全消化したともいえる。当時の文化的指導者として、後世日本文化の中枢となる絵画・茶道・謡曲に一休が強く影響をあたえたといわれるのは、彼が臨済禅を日本化へ完全消化した結果と考えられるのである。一休がよく落款に「虚堂七世純一休」と書いたほど深く虚堂を敬慕したわけを先に一応説明したが、純粋禅の道を一途に進んだ一休はその晩年にはついにその虚堂を乗り越えて行くのだが、これはまさしく大燈禅によってである。

一休は大燈をどのように思っていたのか、『狂雲集』に大燈を賛して「面門を画出して覆蔵すること無し、須弥百億露堂堂、徳山臨済若し入室せば、螢火応に須く太陽に遇わんとすべきならん。」これと同じような偈がもう一首あるが一休の大燈に帰依することは一通りではなかった。彼は大燈の遺誡の精神を深く読みとったが、とりわけその中に大燈が身をもって示した風飡水宿の二十年の聖胎長養の精神を特に重んじたことは『狂雲集』中の次の偈でもって

わかるであろう。「大燈を挑起すれば一天を輝かす、鸞輿誉を競う法堂の前、風飡水宿人の記する無し、第五橋辺二十年。」一休が大燈の中にその大燈禅の真価を二十年の聖胎長養に見出したことは、さすが一休ならではの慧眼であったといえる。彼はそれをただ大燈の中に発見したのみではなく、彼自身の修行に実地に体験していったのである。大体彼の表面に現れて来やすいのは「奪」の精神であった。それは歴史的背景のところでいったように彼の純粋性の端的な現れなのである。『自戒集』の中で養叟和尚が『臨済録』を説いたり、公案をあたえて参禅させたりしている。つまりオーソドックスな方法を説禅としてきわめて罵倒しているが、一休のような純粋禅からみればこのような形式化は堕落としか目にうつらなかった。彼が『自戒集』で始めから終りまで養叟を攻撃して止まなかったのは、この徹底した「奪」の精神にほかならなかったのである。中国以来の禅宗史を見れば「奪」のみではどうしても禅宗の命脈が伝わらないというので、種々の工夫をして、念仏禅とか教禅一致とか公案工夫をもってそれぞれ法嗣を残そうと努力した。しかし一休は、そういう法嗣を、あと継ぎを残したいということ自体、人間の大きな我執迷妄であることを明確に知りぬいていた。これは彼の禅体験の深さを示す大きな特色である。

彼は一人の法嗣も作らず、また師匠の印可証明すら焼いてしまったのである。この辺の消息が一休禅の純粋禅としての真骨頂であり、また徹底的な「奪」の精神であった。しかし彼の精神はそれだけでは決して済まされなかったのである。これが表とすれば、その裏には大燈禅の特質たる二十年の聖胎長養の深遠なる精神の修行を人知れず実践したのであった。その何よりの証明が最後の遺偈にほかならない。「須弥南畔、誰か我が禅を会せん、虚堂来るも也た、半銭に直せず。」彼は二十七歳で大悟しても、また師華叟から印可されても、決してそれで自分は修行ができ上ったとは思いもしなかった。いくら表面上に戒律を破ろうがどうしようが大燈の遺誡通り死ぬまで修行を止めず、即ち無理会の所に向って究め来り究め去ったのである。そのような一休に印可証明などの必要はないのが当然であったし、法嗣をつくる気もさらさらなかったことは当然といえる。彼は修行において向上に向上をかさね、ついに彼の最も尊

敬した虚堂をその最晩年に乗り越えることができたのであった。これは決して傲慢不遜な思い上りではなかった。即ち伝統の禅のいう大悟の上に、五十年、六十年の永い聖胎長養を重ねて築かれた正覚の完成であったのである。

次に一休和尚について問題なのは彼の有名な破戒行為についてである。彼の破戒はただ漠然としたものではなくて、明確な根拠と目的があったものと私は推察する。それは『臨済録』の中に「持戒持斎、油を擎げて潤さざるも、道眼明らかならずんば尽く須く債に抵すべし云々」、また「孤峰独宿、一食卯斎、長坐不臥、六時行道、皆是れ造業底の人なり云々」とある思想がそれである。そして大燈国師がこの思想をまともに受けつぎ、その遺誡において言句まで『臨済録』から引用している。「(前略)或は誦経諷呪、長坐不臥、一食卯斎、六時行道、たとい恁麽にし去ると雖も、仏祖不伝の妙道を以って胸間に掛在せずんば則ち因果を撥無し、真風地に堕つ(後略)」とあるように、この臨済と大燈が口をそろえていっている戒律無視の思想は、純一無雑の一休にとって深くその精神に影響したに相違ない。臨済、大燈共に「もし真正の見解(正覚)がない人間ならばいくら一生懸命に戒律を守っても何にもならない」と言い切っているのだが一休はそれをまともに実践したのである。つまり真正の見解をもった人間にとっては戒律などはあってもなくても大した相違はない。必要なのは戒律でなくて真正の見解である、という明確な意識の下に破戒をしたのに相違ない。しかも臨済、大燈のその共通した思想のうちに、真正の見解かもしくはゼロ、即ちその中間に戒律という中途半端なものを介在させないという、真の意味での厳しい精神というものを一休は深く読みとっていたのであろう。彼がおとなしくて真面目一方の養叟を攻撃して止まなかったのも、自ら進んで破戒生活をしたのもこの精神の現れにほかならなかった。彼のその実践行為は、戒律と正覚とは必然的関係が何もないということを身をもって示そうとしたのではなかったか。このように考える時一休の果した役割は、それまでとかく貴族的、出世間的であった禅というものを、民衆とのつながりをもたせることに成功した事ではなかろうか。いくら口先きだけで「出家せずとも在家に居ながら成仏できる」と説いたところで説者自身、戒律に権威を少しでも持っていたら決して民衆と真に結びつく道

理はない。臨済も大燈も戒律の権威をば見事に捨て去った。しかし一休ほどには徹底し切れなかった。その差が、日本人ならば女子供といえども誰も知らぬものはない「一休さん」というところへはっきりと現れてきているのではなかろうか。このような広大な民衆性を持った一休であるから、その詩才でもって縦横無尽に書きまくった『狂雲集』の作者でありながら、一方『仮名法語』の作者であることも決して不思議ではない。『臨済録』が唐代の俗語を駆使していることを思うとき、一休が『仮名法語』をものしたことは当然のこととも考えられる。

以上簡略ながら一休和尚の禅なるものを全く気ままに述べてきたのであるが、おしまいにぜひ書きそえておきたいことがある。それは先にも言ったように一休が落款に「虚堂七世」と書き、虚堂の頂相(ちんそう)を自分の頂相として賛を書いているほど一休は虚堂を尊敬して来た。これはもちろんその通りには違いない。しかしそれのみを記することは大変な片手落ちなのである。彼の直接の師、華叟宗曇への敬慕はそれに優るとも決して劣らないものであったのである。それは例の虚堂に似た頂相を除いた他の彼の全身像の頂相像はとんど一見きわめて行儀の悪い、つまり右足を左のもの上に持ち上げ左足を下へ垂れた全く特異な姿をしているのであるが、これは一休の独創ではない。彼は我が師華叟和尚の頂相の姿をそのまま真似たのである。(この頂相は両方共自賛である。)即ちこれでもって一休がいかに師華叟を心から敬愛し切っていたかがわかるであろう。

徹底した独創は徹底した模倣から生れるという好資料でもあるであろう。ともあれ時代がいかに変ろうとも禅というものは弟子がこれほど師に心酔するほどでなければ修行成就できないものであるに違いない。

一休和尚の略歴

一休和尚は応永元年(一三九四)一月一日京都の民家に生れた。幼名は千菊丸、名は宗純、号は一休。後小松天皇の

皇胤と伝えられる。六歳の時京都の安国寺の弟子となった。十三歳の時慕喆攀禅師について作詩を学んだ。衛藤駿氏がその「一休宗純の画像」という論文の中に「……一方若年の教学並に賦詩の修業を、室町幕府の御用的性格を有していた義堂周信系の相国寺でなく、反幕的反骨精神の伝統をもつ絶海中津派の建仁寺において学び培った事実は、後世の運命を大きく決定することになると同時に、生涯を通じての彼の行動を支えた強い精神的基礎となったものと思われる（後略）」と言っておられるが、たしかに一休の生涯中重要な位置をしめる一つである詩作という面において、当時の五山文学の影響をたしかに受けたであろうし、また以上のような考え方も充分でき得るであろう。

一休は十二歳の頃から仏教の学問を清叟仁禅師から受けていたと伝えるが、十七歳の頃から謙翁宗為という師について禅の修行をし始めた。謙翁という人は大燈下関山派の無因禅師の門下で、師無因から印可をあたえられようとしたが謙遜してうけなかったところから、謙翁という号があるというほどの人であった。若き日の一休がこの人の影響を相当うけたことはやはり考えられることである。

二十一歳、師の謙翁の遷化に会う。「年譜」によるとこの年彼は石山観音に詣で、一週間の坐禅修行をしたとある。どういう目的であったかははっきりとわからないが、純真な一休のことであるから、師の遷化によって途方に暮れたあげくの果てであったと推察する。翌年二十二歳は彼のそれ以後の生涯を決定づけた師華叟禅師に邂逅するのである。

華叟禅師は大燈下四世で宗峰妙超（大燈国師）、徹翁義亨、言外宗忠、華叟宗曇と続く。江州（滋賀県）堅田の祥瑞寺（始めは禅興庵に住した）の開山である。華叟禅師は全く名利に恬淡であったらしく、大燈下の直系でありながら大徳寺へは一度も出世していない。筆者は禅宗史にあまりくわしくないので、はっきりしたことはいえないが、こういう例はきわめて少ないのではなかろうか。この名利を嫌った性格を一休はそのまま受けつぐのである。養叟和尚ときわめて仲が悪かったのは、養叟が名利にあまり恬淡でなかったからでもあろう。ともあれ華叟禅師の禅風はすこぶる峻厳、猛烈なものであった。華叟が病気の時、一休が師匠のために薬草を刻んでいたがあやまって指を切って鮮血

がほとばしった。師匠はそれを見て、いたわりの顔さえ見せず「お前は年若く元気であるはずなのに、その指はまたなんと弱いではないか」と罵ったという。この一例話だけでも華叟の禅風の峻烈さが思いやられるであろう。そのような厳しい修行を受けながらも、師華叟が病い篤く大小便を垂れ流しの状態であった時、他の弟子たちは道具を使ってその始末をしたが、一休のみは道具を使わず手指を用いたとのことである。これを思う時、臨済の修行時を『臨済録』中行録(あんろく)において「師初め黄檗の会下に在って行業純一なり」とある。その行業純一なりという言葉がそのまま我が一休和尚を表現しているように思えてならないのである。

なお華叟の禅風については資料がきわめて少ないのでなかなか解明が困難なのであるが、無著道忠著の『臨済録疏(そ)瀹(やく)』の中に華叟の独特の註釈が少し引用してある。そういう例は他にほとんど見当らない。思うに華叟は祖録中『臨済録』を最も重要視したのではなかろうか。その註釈は説禅的傾向はなく、いわゆる「奪」の機が強くはたらいている。しかもそれが決して一方的なものではなく彼の禅体験の深さを明示している。これを先に言った大徳寺へ出世しなかったという事実と、横紙破りな頂相と、この数少ない資料を思い合せて徹底して枯淡、峻厳であり、豪快であった華叟の禅風を一休はことごとくそのまま受用したようである。華叟の頂相を拝していると、あの枯淡かつ厳格な中に俗な言葉でいう「ヤンチャ坊主」的な性格をしみじみと感じさせる。弟子の一休がそれをそのまま真似たことは、その「ヤンチャ坊主」的性格を最も大きく受け入れたと推察され、二人そろって右足を左足の上へ上げた例の頂相を並べてみる時、思わずほほえまざるを得ないものがあり、これほど息の合った師弟は他にみられぬであろうと羨望をさそわれる。いくら同じ法嗣(はっす)であっても、おとなしい養叟の方はこのようにゆかなかったことは当然といえよう。

さて一休二十七歳の時、鴉の声を聞いて大悟した。年譜に月日までくわしく五月二十日と書してあるからには、これが常識でいえば一休の最も大きな宗教的体験であったといえるのであろう。しかしこの後五十年、六十年の永い聖胎長養の修行があってこそ一休は完成するのである。正長元年(一四二八)師の華叟禅師が遷化された。一休三十五歳

の時である。世寿七十七、大機弘宗禅師と諡せられた。師の示寂の後、一休は八十八歳で遷化するまで一所不住で各地を巡遊する。三十九歳から四十二歳頃までは大体泉州堺の方にいたようである。この頃一休は木剣を手ばさんで堺の町を徘徊していたらしい。「今の贋知識（当時の禅僧）はこの木剣と同じである。部屋におけば真剣のように見えるが、抜いてみればただの竹光である。これでは人を殺すはおろか、まして活かすことなど思いもよらない」という意味だったらしい。この挿話に基づいて、瑞子という一休の弟子が曲彔の傍に長い木剣を立てかけた師の画像を画いたのが後の一休の朱太刀像の由来であるという。四十三歳の時、大徳寺開山大燈国師の百年遠忌が行われた。翌年四十四歳、師の印可状を焼く、それには「純蔵主、悟徹の後一紙の法語を与えしも、是れ甚麼の繋驢橛ぞと道って払袖し去る。瞎驢辺、類を滅すと請う可し。正法若し地に堕ちなば、汝出世し来って此を扶起せよ。汝は我が一子也、之を念い之を思え。応永二十七年五月、華叟」と奥書がしてあったという。

一休のこの印可状焼却の事実は禅思想史上もっと問題にせねばならぬと思う。私は一休禅をしてあえて祖師禅といわず、純粋禅と名づけたのはこの事による。しかし一方一休の祖師を思うこと並々でないことはいうまでもない。臨済、揚岐、松源、虚堂に大応、大燈両国師とそれぞれ嗣法の祖師を『狂雲集』中において称揚してやまなかった。そしてまた徹翁の法語をよく書いているし、また当時大燈―徹翁―言外―華叟―一休と続く法系の言外が、徹翁の法を受けていないという風評に対して言外の証明の偈を書いている。

これほど一方では嫡々相承の伝統の法脈を尊重しながらあえて自分の印可状を焼却したということは、伝統をふまえながらそれを超越した一休の宗教的体験の深さにほかならないと思う。彼の宗教的体験の深さを示すものが一つある。それは彼が『自戒集』の中で自分を法華宗といったり、『狂雲集』中で念仏宗になったといっていることである。その理由を宗門の堕落に対する抵抗と解するのが常識であるが、私は一休の宗教的経験が禅より入って禅をも脱し切った、即ち宗派性というものを全く超越し、私のいう純粋禅のその禅まで抜け切った真の正覚の境涯であるに相

違ないと思っている。印可を焼いた後の一休は全く自由自在に行動する。六十二歳、『自戒集』を編す。六十六歳、徳禅寺に晋山。七十五歳徹翁和尚の百年忌。八十歳、応仁の乱で焼けた大徳寺伽藍再興の勅命下り、八十一歳、勅命により止むなく大徳寺住持（四十八世）となり伽藍再興に努める。八十八歳、文明十三年十一月二十一日薪村酬恩庵にて示寂す。以上によって一休和尚の生涯を概略したが、なおくわしく一休を知るためには次の書物がある。『一休和尚年譜』、『本朝高僧伝』、『延宝伝燈録』、『狂雲集』、新しいものでは『大和文華』第四十一号一休特輯が最も良いと思う。

無難

辻雙明

一

至道無難禅師は延宝四年（一六七六）八月十九日、江戸小石川戸崎村の至道庵において示寂された。この年は、霊元天皇の代で、徳川幕府四代の家綱が将軍となっていたときである。それから四年後の延宝八年には、家綱は死んで五代目の綱吉が将軍となり、さらにその後八年にして、年号は元禄と改まっている。

無難は世寿七十四歳であるから、その生誕は慶長八年（一六〇三）である。至道無難と同時代あるいはそれに近く生を享けた人々の中には、沢庵宗彭（一五七三―一六四五）、愚堂東寔（一五七七―一六六一）、鈴木正三（一五七九―一六五五）、宮本武蔵（一五八四―一六四五）、盤珪永琢（一六二二―九三）などがある。

至道無難禅師は、美濃の国の関ヶ原（木曽街道六十九次の中の宿場）の本陣問屋の主人であった三輪次郎左衛門道祐の子として生まれ刑部太郎親明（号、道時）と名付けられた。江戸時代における著名な漢学者の一人であった三輪執斎は、無難の実弟沢村自三の子であり、また、江戸時代から昭和の代に至るまで二百数十年も続いた豪商白木屋の初代

は、大村彦太郎可全であるが、その父の妹の園は沢村家へ嫁して無難その他の母となっている。

至道無難禅師生誕の年の慶長八年の二月には、徳川家康が征夷大将軍となっており、その生誕に先だつこと三年の慶長五年九月には、「天下分け目」の大合戦「関ヶ原の戦」が、無難の生地において行われており、無難の数え年十三歳の年である慶長二十年の五月には、いわゆる「大阪夏の陣」があって豊臣氏は滅亡した。そして、その翌年の元和二年には、徳川家康も死去し、その後七年にして家光が徳川幕府第三代の将軍となっている。この年、無難は数え年二十一歳であった。

至道無難禅師は、その法語『自性記』の後書きの中で、「志学に至れる時、父に随つて洛陽（京都のこと）に游び、逍遙して壮年に及ぶ。浮世の変を観、別伝の旨（禅宗のこと）を思ふ」と自らの事を書きしるしている。

徳川幕府の樹立や豊臣家の滅亡というような大政変を軸として大きく動揺した慶長年間の世相は、後年に出家者となるような感受性の強い無難の青年時代の心に大きな衝撃をいくたびも与えたことと想像せられる。

上記の『自性記』の後書きに続いて、無難は次のように書いている。「特地に鬚髪を剃除し、衣袖を替え染め、師を尋ね、道を訪れ、東漂西泊、露眠草食、歳已に尚し。玆に濃陽東北の山陰に導師有り。人の為めに釘を抽き楔を抜く。予、直ちに去つて室に入り、示諭を被むつて已来三二十年、喫茶喫飯上に於いて亦此の事を保ち養ふ。」

これによって思うに、無難は壮年のころから剃髪して墨染の衣をまとい、あちらこちらと正師を尋ね歩き、時には野宿さえしたのであった。しかし、無難出家の年は、公田連太郎先生の綿密な考証によれば承応三年で、無難数え年五十二歳のときの事である。したがって、ここに記されている「剃除鬚髪、替染衣袖」とは、正式の出家得度を受けての事ではなく、禅の道に傾倒するの余り、雲水のような姿をして諸方を行脚したのではないかと思われる。

そしてついに美濃の国の大仙寺や正伝寺に住職していた愚堂東寔（妙心寺にも住職し、後水尾天皇の帰依をも受けた）と

道縁が結ばれ、その厳しい鉗鎚を受けることとなったのである。「予、直ちに去つて室に入り、示諭を被づて已来三十年」と『自性記』の後書きに書かれたのは無難七十歳のときであるから、初めて愚堂国師の門に入ったのは四十歳くらいのときの事と思われる。

『自性記』の前書きは、延宝二年、無難七十二歳のときに書かれたものであるが、それには、「予ハ、ミノ（美濃）ノ国関原ノ番太郎ナリ。愚堂和尚ノ人足シテ、江戸へ御供ノ時、和尚不便ニ思召、本来無一物ト御示、忝思、三十年修行シテ、直ニ無一物ニナリ、和尚ノ御恩により、仏ノ有かたく忝ヲ知、仏法、人に教、いとたうとし」としるされてある。

ここに言う「番太郎」とは、江戸時代、町内警備のための自身番に付属していた小使のことであるが、無難の家は関ヶ原の本陣問屋であったとのことであるから、自らを謙遜しかつユーモラスに、このように言ったものと思われる。

これら無難自らの文章によって観るに、無難は、青年、壮年の時代を通じて熱心に禅道の修行をし、京都や美濃においで諸方の門をたたいたが、四十歳のころ愚堂東寔の門に入り見性悟道したのであると思われる。

白隠慧鶴は至道無難の法孫に当たる人であるが、その白隠の法嗣の東嶺円慈（一七二一—九二）が編集した『開山至道無難菴主行録』によれば、無難は見性悟道の後に刧外という居士号を愚堂国師から授与されている。そして「是れより国師、悪辣の手を以て、痛く向上の鉗鎚を施す。師、塵累を脱して誓つて余蘊を尽さんと思ひ、順逆の用処、常に其の便を求む」としるされてある。見性のあと、無難は出家の志をいよいよ堅くしたのである。

無難出家の年は、東嶺円慈の『行録』によれば、慶安二年、無難四十七歳のときであって愚堂東寔の法を嗣ぐ以前となっており、辻善之助博士著『日本仏教史』もこれによっているが、『至道無難禅師集』の編著者・公田連太郎先生の考証によれば、無難の出家は承応三年（一六五四）数え年五十二歳のときの事である。

無難が郷里の松尾鎮座井上神社へ田地を奉献したときの願文の最後に、「慶安五年龍集壬辰正月日、関原郷至道無

難居士敬白」と書かれてあるが、慶安五年は無難数え五十歳の年であって、これによって、そのときは、まだ居士であったことが確かめられると同時に、このときに「至道無難居士」と称して「劫外」という居士号を使っていないところから思うに、当時すでに愚堂東寔から印可証明を受けていたと考えられる。

したがって、東嶺円慈の『行録』にしるされているように、無難が「至道無難の話を透得し、趙州・雪竇二大老の用処を徹見」し、愚堂国師から至道庵主の号と二つの偈頌を授与された四十七歳のときは、無難禅師はまだ出家の身ではなくて居士であった。

大応・大燈・関山の臨済宗の正脈は、愚堂東寔から一居士の無難に伝えられ、その至道無難の法は、道鏡慧端（正受老人）を経て白隠慧鶴に伝えられたのであるが、現在の臨済正宗の師家は、ことごとく白隠門下であることを思えば、居士としての至道無難の嗣法は、日本禅宗史上特筆すべき大事であって、この事から、中国禅宗史において、六祖慧能が出家僧でない一行者の身でありながら、多数の出家僧の存在にもかかわらず、特に選ばれて五祖弘忍禅師の法を嗣ぎ、その門流から後来多くの傑出した禅者を出したという歴史上の事実が連想せられる。

二

至道無難禅師が愚堂国師から剃髪得度を受けたのは、江戸の下谷金杉の正燈庵においてであるが、この正燈庵が愚堂によって創建されたのは承応三年（一六五四）の事であり、これから二年間、愚堂はこの庵に留錫していた。この承応三年は無難数え年五十二歳のときに当たる。

正燈庵において剃髪得度を受けた無難は、その後、麻布桜田百姓町の東北庵に移り住み、その門風大いに振ったと伝えられている。東北庵は寛文七年（一六六七）に至って禅河山東北禅寺と改まり、無難はその住職となるように求められたが固辞し、その席を愚堂の末後の弟子の洞天慧水にすすめ、自らは別院に在って至道庵主と号した。（この東北

寺は、元禄九年、麻布から渋谷永住町に移り、現在、その寺内に無難禅師の塔所がある。）

至道無難禅師の法を嗣いだ正受老人が初めて無難に相見したときのようすは『正受道鏡慧端庵主行録』によれば次のようである。

十九歳の時、城主遠州侯に陪侍して武陵に到る。侯、師の肥遯の志操折く可からざるを知り、其の遊学に任かす。師、偏く禅門に智識と称せらるる底七八員に参ず。時に無難と宗文を以て二甘露門と為す。師、先ず宗文に慧然に見ゆ。機語契わず。後、東北に到り至道庵主に謁す。菴主、性行淳朴、長物を蓄えず、衲衣藜食、以て茭菰（ヒシとマコモのこと。ともに水草の一種）を編みて褥と為すに至る。纔に師の来たるを見るや、指して褥を収めしむ。師、竊に以為らく、是れ必ず我が師なりと。言論反復、旧き相識の如し。菴主、大いに悦び、即日、剃髪し、授くるに慧端の名を以てす。

この『行録』の記すところ、果たしてどこまでが実際の史実であったかどうか明白ではないが、それはとにかくとして、そのころの無難の極度に枯淡な生活が、これによって、うかがわれるように思われる。東北庵の口碑の伝えるところによれば、そのころの無難は、習字や謡曲を教えて、わずかに生計の資を得ていたようである。

『至道無難禅師集』の中に収録されている『大村氏所蔵法語及び書簡等』の中に次のような書簡がある。

道心大願ノ作法ノ事

一、一文字ヲ知ラズ天下ノ事明カ也。

一、一言出シテ面前ニ向フ人心得テ去ル也。

一、万事、我ガ意ニ任セテ悪事無シ。

一、万法ノ大難ノガルル也。

一、生死ヲ離レテ常ニ居ル故ニ物ノ苦シキ事ナシ。

かやうニ成ごとく修行する事にて候故、中々ニ居所などを求め、衣食住ノたくハへなど少もかまひなく、てん（天）にまかせて居事也。（以下省略）

これは全徹居士にあてて書かれたもので居士を戒めた書簡であるが、ここには、出家者としての無難の高邁な志操や広大な気宇がおのずと表われていると同時に、衣食住についての自らの計らいを捨て去り「天に任せ」きった徹底した宗教的生活態度もにじみ出ている。

また、江戸時代の松崎堯臣の著書『窓のすさみ』に記されている無難についての逸話によれば（公田連太郎編著『至道無難禅師集』に収録）、いつのころか無難は、相州鎌倉の地に遊行し、信者の家から家へと飄々浪々と留錫して歩いていたこともあった。

上記のような幾つかの事がらから、私たちは、出家後の無難の極端に枯淡な生活をうかがい知ることができる。ところが剃髪得度を受けてから二十年後の延宝二年の春、無難は、小石川戸崎村の曹洞宗の浄雲寺を代金五十両をもって買い取り、弟子の丹瑞をそこに住わせ、自らもそこに移り住した。

当時の五十両はなかなかの大金であったと思われるが、明治三十九年三月、この至道庵の地所七六五坪七合五勺が、当時の所有者杉山氏から細川家へ金一万円で売却されている。これから推算しても、数百坪の土地と家屋を購買する力のあった延宝年間の五十両は大金であるが、これを無難は所持しており、左記の全徹居士あての書簡によれば、その時さらに、もう五十両を手もとに所持していたことが明らかである。

道心者の本意は、山渓海辺いづかたも無レ隔、元来無二住所一、万事任二時節一在之事にて候へ共、今時分万法ちがひ候て、此方にても、五十両にて一所古寺をもとめ、（中略）去年当年にかやうにもとめ候。我心にあはぬ事にて候へ共、時節のがれがたく候。扨々むかしと物ごとちがひ候事、不思議存候へ共、無二是非一候。今手前に五十両持申候間、其元へ御返事により、来春のぼせ可レ申候。もとより不慮にあつまるかね（金）にて候故、我等てまへ

に持チ候て、死期しごに人にあしく申さるゝ事にて候故、いづかたへもつか(使)ひ度たく候へ共、あつまる事も、あつまらぬ事も、わたくしならぬ事ニ候故、わきまへがたく候。(以下省略)(公田連太郎編著『至道庵縁起』)

この書簡は、上記の資金についての確かな資料であると同時に、それによって、出家者としての衣食住に対する根本の心構え、また、金銭についての無難禅師の透徹した心境がうかがわれる。

当時の無難禅師には、幾たりかの大名また白木屋の大村家などのような経済的に有力な信者がいたので、金銭的な面で、このように恵まれておられたのであると思われる。これは、京都の五条橋下に行乞ぎょうこつされた大燈国師が、後年に紫野・大徳寺の大伽藍の主人公となられたとか、また、中国の南陽白崖山に四十年間遁世長養していた慧忠禅師が、勅詔によって止むをえず帝京に出て布教伝道十六年、ついに「忠国師」と称せられるに至った、というような古来の禅者の大飛躍に比べては、無難禅師の飛躍は、むしろ些々たるものと言うべきであるが、とにかく、自由自在活溌々な禅道の達者の生活態度の一端をうかがい見るの感がある。

三

無難禅師は『即心記』『自性記』という二つの仮名法語と『道歌集』を残しおられ、その他に龍沢寺所蔵の法語などがあり、また、禅師の親戚の相川氏や大村氏の所蔵の法語や書簡があり、これらはすべて公田連太郎編著の『至道無難禅師集』に収録されている。(これに収録されず未公表の法語で、従来公表されているものと幾らか表現の趣きを異にするものも他にあるが。)

『即心記』は寛文十年(一六七〇)禅師数え年六十八歳のときに書かれ翌年版行されており、『自性記』は寛文十二年に書かれ、延宝二年に書き加えられている。いずれも禅師の晩年において版行された法語である。

寛文十年版行の『即心記』には、大陽寺の普雪の序文、また建長寺の徹道その他二人の跋文が付いていて、それに

は無難禅師は大円宝鑑愚堂国師の法嗣であって東北寺を創建した人であり、「叢林の規矩を知らず、文字の学海を汲まず」中国の六祖慧能に比すべき宗風の禅師であると推称し（普雪の序文）、「つらつら之れを閲するに則ち霊山四十九年の解説（釈尊の説法のこと）傳燈千七百則の話頭（禅門の古則公案のこと）此の書を一貫す」（徹道の跋文）などと記されている。『即心記』の初版に、これらの序文や跋文が付けられていたということは、これは当時、無難禅師は一部の人たちからは篤く帰依され尊崇されてはいたが、広く一般の人々にはまだ知られていなかった、即ち有名僧ではなかった、そのために、鎌倉・建長寺の徹道その他の人が推薦したのであろうと考えられる。

辻善之助博士の大著『日本仏教史』の第十章第十四節『江戸時代中期に於ける仏教の復興』の中でも指摘されているが、当時一般の宗風が、伽藍輪奐の美を誇り、紫衣を著けて得意となり、形式を重んずる傾向にあったのに反して、至道無難はひたすらに「仏祖的々相承」の一事を確守し、生涯一首座の地位に甘んじて庵住、いやしくも虚名を求めず、その法嗣の道鏡慧端（正受老人）も信州飯山に隠栖して出世せず、四十年、五十年、「正念工夫不断相続」に専一に精進し、正受老人のもとに大悟した白隠慧鶴もまた、その大いなる声名にもかかわらず終に大寺の住職となることなく、このように「父子三代」のこれらの禅師は、当時の禅宗教団に対して言わばアウトサイダーのごとき存在であったと思われる。しかも、今日の臨済正宗の流れは、ことごとく、これら三禅師の門下であって、大伽藍の中に住し紫衣をまとうて得々としていた当時の〝名僧〟たちは、すべて歴史の流れの中に没し去ったのに反して、名利に超然としていた無難・正受・白隠の道光は、その示寂後、時を久しくして、いよいよその輝きを増しつつある。

四

至道無難禅師の木像は、現在少なくとも三基保存されている。一つは小石川の至道庵所蔵のもので現在は渋谷の東北寺に預けられてある。一つは信州飯山の正受庵に安置されており、他の一つは、美濃関ヶ原の禅師の縁者の家にあ

る。『至道無難禅師集』の中の『雑集』には、禅師自らその木像について書かれた証明の文字がある。それは禅師六十六歳のときのものである。

木像に見るその容貌は、重厚にして茫洋、まことに朴訥であるが、その底には凛乎とした威厳が観取せられる。「愚の如く魯の如く、只能く相続するを主中の主と名づく」とは、禅門の要典『宝鏡三昧』の結びの句であり、また「君子は盛徳あつて容貌愚なるが若し」などとも言われるが、無難禅師の木像を見つめていると、これらの言句がおのずと胸裡に浮かぶのを覚える。

無難の法語は、その容貌のごとくに、まことに素朴である。それは一切の不必要な修飾を排して、その体験と信念から直になされている。禅門では、「真金」という文字がしばしば用いられるが、無難法語においては、「真金」の延べ棒を面前に突き出されるような思いのすることと、しばしばである。そして、そこにはユニークな表現が多い。しかも、その朴訥な言葉の中に、金剛経や臨済録などのような仏典や禅籍の骨髄が見事に露呈されている。

ころ(殺)せころせ　我身をころせ　ころしはてゝ
何もなき時　人の師となれ（『道歌集』）

たちまちに　死はてゝ見る心こそ
かりに仏と　名はつけにけれ（『道歌集』）

衣をば虚空となりて　きればきる
坊主のきるは　ばちうくるなり（『即心記』）

月も月　花もむかしの　はながら
みるものゝものに　なりにけるかな（『即心記』）

主(ぬし)なくて見聞覚知する人を
いき仏とは是(これ)をいふなり（『道歌集』）

たとへ日夜、諸仏の語をぢき（直）にいひ（言）出すとも、身のある人の云ヮ事は凡夫也。たとひ一文不知のあま（尼）なりとも、身心滅却の人は仏(ほとけ)也。（細川氏所蔵『法語』）

常に何もおも（思）はぬは、仏のけいこ（稽古）なり。なにもおもはぬ物から、なにもかもするがよし。
いきながら死人となりてなりはてて
おもひのまゝにするわざ（業）ぞよき（『即心記』）

じひ（慈悲）するうちは、じひに心あり。じひ（慈悲）じゆく（熟）するとき、じひしてじひしらぬとき、仏といふなり。（『即心記』）

ほとけは、じひして、じひをしらず。（『即心記』）

このような素晴らしい言葉、なにげないようで実は恐ろしい言葉が、無難法語においては随所に見られる。さらに無難法語の大きな特色の一つは、人間性の現実また自分自身の心情に対する忌憚のない省察と、それについての率直な表現である。

『即心記』の奥書は、延宝四年の「仲夏」に書かれたもの、即ち無難禅師示寂の直前に書かれたもので、言わば、無難禅師の遺誡とも思われるようなものであるが、この長文の奥書の一番最後の二行は次のごとくである。

悟(さとり)を以て仏法と云ヮ。悟る人まれなり。
一念の悪気ひるがへす事ならず。

人間存在の根本にある「悪」、自分自身の中の根深い「悪気」、無難法語には、それへの凝視から出た言葉が多い。
我身は八万四千の悪あるものなり。其中に大将とかしづく。色欲、利欲、生死、嫉妬、名利、此ノ五つ也。よの

つねにして退治しがたし。昼夜、悟を以て一々に身の悪をほろぼし、清浄になるべし。悟といふは本心なり。(『即心記』)

衣をきるほどの人、必ず女のあたりへよるべからず。いかに身にあやまらずとも、心にうつるなり。故に女にちかづくは、かならず畜生のけいこなり。老僧の女をいむは、ちくしやうの心残る故なり。(『即心記』)

「老僧の女をいむは、……」というような大胆な告白のある語録法語は、おそらく他に類がなかろう。しかし無難禅師には幾人かの女性の弟子もあった。禅師は煩悩を超越した境涯について次のようにも説いておられる。

大道大覚之時、われをしらぬせうこ(証拠)には、たとへば、女にまじはりても、たから(宝)にまじはりても、何の心もなくなる事也。是が、たいていの修行じや(者)のならぬ事にて候。かやうのものが、人の師になりてもよく候。(『相川氏所蔵法語及び書簡』)

「悟」について次のように無難は言っている。

問、悟如何。予云、本心也。問、如何是本心。予云、無一物。又問、如何是無一物。無言。(『自性記』)

さらに、この「無一物」について次のように説いている。

凡夫のあやまり、ここにあり。無一物ならば見聞覚知あるまじとおもふ。聖人は見聞覚知直に無一物なり。こゝをよく心得べき事也。(『自性記』)

仏と云、神と云、菩薩と云、如来と云。色々難有名は、人の心をかへて云也。心本一物もなし。心の動、第一、慈悲なり、和なり、直也。(『即心記』奥書)

このように「心」の根源「本来無一物」の境涯に徹し、いわゆる「大死一番・大活現成」的の境涯、さらには、禅の中から禅を超越した洒々落々「平常無事」の境涯に至り、そこから次のような言葉や道歌が出てくるのである。

いろいろに工夫とて、むつかしき事をこのむぞや。平常はみな仏、直に見、直に聞く。(『即心記』)

道といふことばにまよふ事なかれ
あさゆふをの(己)がなすわざ(業)としれ　(『即心記』)
なにごとも凡夫にかはる事はなし
仏祖といふも大魔なりけり　(『道歌集』)

これらの言葉は、まさに『臨済録』の日本語版とも言うべきであり、またそれは、白隠禅師の『遠羅天釜（おらてがま）』などに強調されているところの現実の生活即ち禅・禅即ち現実の生活という思想の源流をなすものと考えられる。

参考文献

公田連太郎編著『至道無難禅師集』(春秋社刊行)
阿部芳春編著『正受老人』(臥月庵刊行)
古田紹欽著『愚堂・無難・正受』(弘文堂)

沢庵

永田豊州

沢庵和尚の生れた但馬の国出石は、現在の兵庫県出石郡出石町であって、古く人皇第十一代垂仁天皇の時代に開けたところで、『古事記』『日本書紀』にもその名が現われている。中世に至っては六分一殿と呼ばれた、但馬山名の本拠地として栄え、山名氏滅亡の後は小出、仙石氏などが居城し、但馬第一の雄藩五万八千石の城下町として山陰道に重きをなして来た。

明治以降は鉄道より隔絶され、昔日の繁栄からは遠ざかったというものの、ために沿線に見られる俗化よりまぬがれて、現在もなおその面影をとどめ、内堀の一画にそびえる太鼓櫓、天正、慶長両様式の城跡の武家屋敷を始め神社、仏閣、遺跡などが山紫水明の景勝に解けこんで街路整然、但馬の小京都と呼ばれるにふさわしい情緒と雰囲気をかもしている。

沢庵和尚は、織田豊臣時代から徳川初期にかけて名をなした禅僧であり、その生存した期間は、天正元年から、文禄、慶長、元和、寛永を経て、正保二年に至る七十三年間である。この時代はいわゆる戦国時代を経て豊臣の滅亡、そして徳川の天下平定の泰平時代に至る過渡期であった。

沢庵和尚の前半生を見ると、あいつぐ戦乱による一種の革命的時期を過したことになる。ちなみに慶長五年の関ガ

原合戦は、和尚二十八歳の時であり、元和元年の大阪落城は四十三歳の時である。

そしてその後半世は、徳川の治世下にあって、特に顕著なのは、大徳寺、妙心寺法度問題、世にいうところの紫衣事件による羽州上の山の謫居時代を経て、晩年に至る十三年間は、数カ寺の再興と、徳川三代将軍家光の帰依と外護のもとに品川東海寺に終焉の幕を閉じるまで、和尚として最も活躍した時代である。

さてその沢庵和尚は、今から三百四十四年前の天正元年(一五七三)、当時の出石領主山名宗詮の家臣秋庭綱典の子として武士の家に生れた。父の前能州太守秋庭氏綱典は雲峰似閑居士といって、敬虔な仏教信者であった。和尚は父の厳格な教育とその感化によって、漠然たる内にも仏法に対して信仰心を持つ利発な少年として育っていった。こんなことから父は十歳になるのを待って宗鏡寺に入れ出家させようとしたが、天正八年羽柴秀吉のために山名が亡ぼされるという戦乱のため、この事は果され得なかった。

しかし和尚十歳の時、出石の浄土宗唱念寺忍空和尚の懇望によって、この寺に入り名を春翁と改めた。一説には出石の如来寺ともいう。如来寺は秋庭家が開基であり、その事は沢庵と因縁の深い大徳寺天祐禅師の文に詳らかである。もともと聡明でかつ天性快活な性質であったから、逆境をも逆境とせずひたすら浄土の三部経を書写し、これを習い、読むことを怠らなかったが、しかし少年独特の腕白の風もあったようで、師匠をしてしばしば驚かし、かつは怒らせたこともあったといわれる。現に出石の古老のいい伝えに、小僧時代メダカを仏前の茶湯茶碗に入れてすました顔をしていたという程である。

しばらくして禅を学ばんとする志を起した。和尚の伝記には次の様に叙述してある。「縦令(たとい)、浄土の業を修め、専念に道を行うといえども、禅扉をたたいて智識にまみえずんば、向上のこと窮むる事を得ず」として禅に赴いたのである。かくして天正十四年出石の宗鏡寺に移り希先和尚に師事することになった。希先は帰戒を授け名を秀喜と改めた。和尚十四歳である。

天正十九年、希先和尚の遷化した後、大徳寺から宗鏡寺に来た董甫和尚に随って参学、文禄三年董甫和尚が京都に帰るのに随侍して大徳寺に至り、さらに大徳寺塔頭三玄院において春屋国師の室に入り、専心禅の修行に入った。この時、春屋から宗彭（そうほう）という諱を授かった。

それから七年後の慶長五年、関ガ原合戦の頃、ほぼ修行もでき上ったので、春屋のもとを辞したが九分九厘修行のでき上った和尚が機縁喫（かな）わず春屋の下を去ったことにいろいろ取沙汰されるが詳らかではない。禅以外の学問を学ばんと堺の大安寺文西和尚につき、仏教学、儒学、詩文を学び、かたわら南宗寺において、大徳寺派の禅を挙揚していた一凍紹滴禅師の室に投じ、さらに禅道の修行を積むに至った。文西和尚に五山文学を学んだことにより、和尚が禅僧にして広範囲に目が開かれたともいわれている。

一凍の室内ははなはだ峻峭悪辣であったので、参禅の徒が、自家の発明底を提示しても容易に許すことはなかった。従って和尚の修行も尋常一様ではなかった。参禅、修学の暇々には筆耕などして油代を稼ぎ、朝参暮請、倦むところを知らなかった。この様にして心境もいよいよ進み、ついに一凍の許すところとなった。

慶長九年（一六〇四）八月四日、一凍禅師は、

参堂悟了得安閑　　参堂悟了安閑を得たり
呼枕知他眠白間　　枕を呼んで知る他は白間に眠る
秋水悠々広多少　　秋水悠々広きこと多少ぞ
夜涵明月昼蔵山　　夜は明月を涵（ひた）し昼は山を蔵す

の偈をもって印可証明をなし、「沢庵」の号を授けた。時に和尚三十二歳、これ以来「沢庵宗彭」と称する。

慶長十一年に師の一凍が示寂した。この年は和尚の厄年であって、師を失うと共に出石にあった父をも失い、さらに翌年母を失った。しかしながら、この頃になって和尚の学徳もようやく世に顕われた。推されて大徳寺の首座職に

出世し、また一凍の後を継いで南宗寺の住持となったが、慶長十四年には勅命を受けて大徳寺百五十三世の住持として出世した。しかし住山わずか三日、紫野の仏法世を救う仏法にあらずといって退鼓を打ち鳴し、早々に自坊の南宗寺に帰山してしまった。

由来吾是水雲身
叨董名藍紫陌春
叵耐明朝南海上
白鷗終不走紅塵

由来吾は是れ水雲の身
叨(かたじけな)くも名藍を董(ただ)す紫(し)陌(はく)の春
叵耐(ほない)明朝南海の上
白鷗終に紅塵に走らず

とは、退山に際し残した偈であるが、淡々たる和尚の風格を偲ぶに充分である。年歯、まさに三十七歳。

和尚がその師一凍から印証を受けてからざっと十年、慶長十九年「大阪冬の陣」が勃発、そして再び「夏の陣」に発展して、元和元年さしも桃山栄華を誇った太閤の偉業もあえなく亡びた。この戦火によって堺の南宗寺も烏有に帰した。ために、小出、山名の諸侯の力を借りて南宗寺を再興するに至る。その他数ヵ寺を再興または開創したのであるが、中でも郷里出石の宗鏡寺を再興したことを明記しようと思う。

そもそも宗鏡寺は、今からおよそ六百余年前の延文年間に京都東福寺の住持であった大道一以禅師の開創と伝えられる。寺号を宗鏡寺というのは、山名時氏の四男氏清の法号であって、この人の草創であるからこの様に名附けたとも伝えられ、または別人の建立であって、中国宋代の禅僧延寿の語録である『宗鏡録』から名附けたとも言われているが、史書に確かでない。氏清の但馬守護を兼ねたのは明徳元年であり、その敗死したのはその翌年十二月であるから、大寺院建立の時日にはすでにいなかった。時凞は氏清の敵であるが、現にその姪であるから一寺を建立してその霊魂を慰めたとも伝えている。

いずれにしても山名全盛時代は、山名の居城小盗山の麓にあったのを現在の入佐山の麓に移し、数ヵ寺の塔頭寺院

を有し山陰随一の伽藍を誇っていた。しかしながら、秀吉のため山名家が亡びるに及んで、宗鏡寺もまた荒廃するにまかせていた。和尚にとって、宗鏡寺は禅僧の初歩をしるした忘れ難い所であり、かねがね宗鏡寺の再興を考えていたようである。

その頃、岸和田、出石両城の主であった小出吉英侯の帰依を受けていたが、出石城に移り住むようになった吉英侯の後援を受けて、元和二年八月廿九日、和尚を迎え小出家先代の供養を兼ねて落慶の儀式が行われた。故に宗鏡寺は和尚を中興開山としている。中興法度と称するものに、小出大和守吉英の同意を得て出石宗鏡寺末代の規矩がのこされている。

さて、当時和尚は四十八歳という活躍盛りの年齢であったが、あえて大寺巨刹に住持しようとせず、京都洛南に遊歴し、さらに大和地方に流浪して詩歌の吟咏に世塵を避け、山林閑居を好むことを常としていた。

元和六年（一六二〇）ついに郷里出石に帰り、宗鏡寺の後に「投淵軒」という小庵を結び、和尚待望の閑寂を楽しむ生活に入った。投淵という名は屈原の故事より出たという。

和尚は何故、あえて利養を追わず前後十有三年の間投淵軒に閑居したのであろうか。「入佐遺稿」の一節を見ることにする。

我れ終にさびしき事を知らず、問くる人の帰れば、あら閑や面白やと思ひ、日暮れぬれば、今ははや問ふ人もあらじ我身になりたりあら閑やと思ふ。雨も月も閑なれば、我雨我月と思はるゝなり。然りて、此閑を楽しんでかく閑居するにはあらず、少し心によるところありてかく閑居せり。若し閑を楽しんで山居を好まば、世人の富貴を好むに同じ、蓼の辛を食ふ虫あり、甘草の甘を好く虫あり、辛と甘とは其身にあり、楽しむところ同じ。然れば、道を捨て楽を取るは逸楽の人に同じかるべし。富貴を好んで人にへつらい、仏法を売つて渡世の営をし、仏祖の道を泥土に墜さんよりはと思ひて、樹下石上に栖居せん人は、楽をもとめ山に入るにはあらじ。

これによって推測すれば、いたずらに楽や閑を求めて山に入ったのではないことがわかる。まさに識見の卓、志操の潔というべきか。

投淵軒は明治初年まで存在していたらしいが、その後どの様にして烏有に帰してしまったかはわからない。当時の記録によれば「軒は入口三畳にして瓦を敷き、正面に沢庵の画像一幅を掛け、前に小さき仏像あり、其の奥は則ち沢庵の住せし室なりという。四畳半にして南北に障子あり、障子の外に濡れ縁あり、室中には一小炉の設けありたるのみ」とある。

これにても窺われる様に、禅僧独自の枯淡な生活であって、ただ麻の衣一枚と小鍋一つを持ち、米粟等を自ら炊いて粥を作り朝夕に給していた。

投淵軒に居りて作られた歌に百首あって庵居百首ともいう。

我が庵のうへなる山に集りて
　よしなの鳥のとはず語りを

今日はかりとへかし見せん我が庵の
　上なる山の松の白雲

相国寺の長老昕叔暐和尚が投淵軒を訪ねた時の偈に、

饑喫飯寒来着衣　　饑えては飯を喫し寒来れば衣を着る
虚融忘却是兼非　　虚融(きょゆう)忘却是非を兼ね
古今一色青山面　　古今一色青山の面(おもて)
出岫白雲自在飛　　岫(しゅう)を出ずる白雲自在に飛ぶ

とあり、昕叔長老の詩に和して百詩ある。

現在投淵軒は一篤志家の手によって旧跡の地に復元工事が完成した。烏丸光広卿の但馬に来て和尚を訪い、寛永元年弾正尹高松好仁親王但山を攀じ、その扉を叩かれたのもこの投淵軒である。しかしいつまでも和尚をして幽居の生活を許さない重大事件が起ったのである。それが、大徳・妙心寺法度違背事件、換言すればいわゆる紫衣事件である。

元和元年に家康は幕府新政の手始めとして、公卿、武家および諸宗に対して法度を発布した。その中で大徳寺と妙心寺に対しては、天皇の勅願所であるがために、公方家支配の五山十刹および他宗寺院から区別して、それぞれ単独に大徳寺法度、妙心寺法度が下されたのである。大徳寺法度は五ヵ条から成り、その第二条に、大徳寺出世入寺の資格を規定し、「参禅修行は、善知識について三十年綿密の工夫を費し、千七百の古則公案を了畢の上、諸老の門を遍歴し、普く請益を遂げ、真諦俗諦成就の者」でなければならないとしてある。そしてこの出世規定は、五山十刹法度にも永平寺法度にもなく、ただ大徳・妙心の法度のみに見えているのである。

出世入院とは禅の修行の完成した僧が勅命によって本寺に住することで、出世入寺とも、視篆開堂ともいう。一体五山十刹の出世入寺は、五山の上にある南禅寺僧録司の手を経て幕府に申告し、将軍の推挙によって初めて綸旨が下るという順序であり、かなり手数を要するに反し、大徳・妙心の出世入寺は、武家伝奏の手を経て京都諸司代に届け、幕府の諒解さえ得れば、ただちに綸旨が下ることになっており、それが実際には幕府に届出をしないで、伝奏の手だけを経て、綸旨が下っていたのである。幕府の権力を伸張しようとする政策と、出世入寺に対する五山側の不満とが重なってこのたびの法度となって現れたのである。この法度の立案者兼起草者が五山側の頭目南禅寺の伝長老であったことは、この間の消息を物語るに十分である。伝長老とは当時家康の帷幄に在って黒衣の宰相といわれた金地院崇伝である。

大徳寺側においては、この法度が出たにもかかわらず、その後引続いて従来通りに出世入寺の儀を取り行い、朝廷においても従来通りの手続きによって綸旨を下していた。諸宗出世に関して勅許の綸旨を与えることは、当時朝廷が

保有する大権の一つであり、これまで関東の干渉を受ける必要がなかったので、これまで通り綸旨を与えていた。
ここにおいて、幕府は寛永四年に至って諸宗出世に関する条目を発布し、出世入院の件を取締り、元和法度の違背者を処罰した。元和以来勅を奉じて大徳寺に出世した僧は十五人であったが、幕府はそれらの僧が朝廷から賜った綸旨を奪い紫衣を剝いだ。妙心寺に対しても同様であった。大徳寺の諸老宿は、この法難に逢って愕然色を失い、議論粉々、硬軟両派を生じて容易に決する模様が見えなかった。
この時、和尚出石を出て大和三輪の草庵に閑栖していたが、この大事に驚いて入洛し、一山の僧侶と衆議したが、推されて一山を代表し、自ら大徳寺法度に対する弁明書を作り、これを公儀に提出した。この弁明書は大徳寺法度五ヵ条に対し逐条詳細に亙り陳述弁明したものであるが、最も力説しているのは第二条の「三十年綿密工夫、千七百則の話頭了畢」の問題である。その抗弁の趣意は大体次の通りである。
和尚の所論によると、三十年間綿密に参禅修行をし、古則公案千七百則を透過したものでなければ大徳寺に住してはならないという元和法度の条文は、むずかしきを強いるというものであり、文字に拘泥し過ぎた話である。一体千七百則という数字はどこから出たかといえば、中国の『景徳伝燈録』に載っている祖師の数が千七百人あるということで、しかしその千七百人の祖師に一々語があるのではなく、語の録してあるのは九百六十三人であって、千七百というのは大数を挙げたものである。昔の古徳といえども千七百則全部を透得した者はなかった。またその必要もないのである。仮りに全部を透過したという者があっても、それは梯子悟りで、千七百則一つ一つやったということではない。一処通れば千処万処一時に通る類いで、千七百を一句で透ることもできるのであるから、その意味で、一口に千七百則を透過したなどというのである。だから単なる数に拘泥すべきではないという。
また、三十年修行ということも事実あり得ないことなのである。十五、六歳から修行を始めたとしても、師家に随って参禅弁道三十年、それから出世開堂するまでに、かれこれ五年はかかるから、五十過ぎなければ長老になれぬこ

とになる。これでは年を取り過ぎて、弟子を仕上げることもできず、仏法の相承が覚束ないことになる。三十年の修行ということはこれも大数を挙げたので、文字通りに考えるべきではない、といって古徳の例をいくつか挙げている。そしてまた、次のごとく述べている。大徳寺従来の例を見ると往古はもとより、元和以後といえども、修行未熟なものが入寺住山した例はかつて一度もないので、従来とても先規の寺法に背いてはいないのである。故にいまさら法度などによって出世入院を規定され、束縛されるいわれはないというのである。

この弁明書には、芳春院玉室、南宗寺沢庵、龍光院江月の三僧が連署している。所説明快で大いに幕府の蒙を啓いたわけであったが、その文章が漢文体でなく仮名混りの文章であったため、公儀を軽蔑したと見られ、すこぶる幕府の心証を害した。そして結局「権現様の御法度に対し、異議を申し立てた事は、公儀を憚らぬ不届の儀」ということで、和尚は寛永六年（一六二九）七月廿五日附で遠流に処せられることになった。時に和尚五十七歳であった。

玉室は、先年元和法度発布に際し、大徳寺の天斉、松岳と共に家康の諮問にあずかりながら、いまさら異議に加判するとは前代未聞の曲争であるということで、これも流罪に定められた。江月は遺憾の意を表して謝罪したので、罪を免れ帰洛を許された。後世江月をして世間の顰蹙をかったことも右の事情によるといわれる。

この処罪について重罪を主張したのは、金地院崇伝で、軽罪を主張したのは、南光坊天海であった。崇伝は自分が立案し起草した法度が反駁されたことになるのであるから、自家の面目にかけて重刑主義をとったが、天海の純理論が勝を制して、結局流罪に定まったのである。

そして和尚は羽州の上の山、玉室は、奥州の棚倉に流されることになった。

この問題は幕府対大徳寺の問題であるということよりも、むしろ関東と朝廷との政治問題であったので、累を皇室にまで及ぼし、後水尾天皇はこの事によって退位された。

天皇はかねて関東に対して快からず思っておられたが、大徳・妙心寺の出世僧が紫衣を剝がれ、元和寛永までに下賜

された綸旨が反古同然になったのを非常に憤懣とされ、突然の譲位となったのである。
上の山に流されて行く和尚の心中はすこぶる平静で、出家というものは檀命によってどこへでも行かねばならぬものといって、別れを惜しむ者を慰めた。たとえ権現様の法度であるとはいえ、その法度なるものが差別的なためにするところあるがごとき不公平なるものであり、しかもそれが大徳寺一派の浮沈に関する大問題である以上、これに反対し、これがために罪を得ることは、和尚にとっていささかも恐れるところではなかったのである。
寛永六年十月廿七日玉室と共に江戸を立ち、野州大田原で別れ、途中和歌詩偈に興を遣りつつ八月十五日上の山に着いた。上の山の領主土岐山城守は、和尚を厚く待遇し、城外に一庵を建ててこれに住まわせた。和尚自ら春雨の二字を額に彫り、庵の楣間にかかげてこの庵を春雨庵と名附けた。
上の山謫居にも安住し「配所の山の井を汲みて」と題し、

浅くともよしや又汲む人もあらじ
我れにことはる山の井の水

と詠じ、また多くの詩を作った。かく坐禅し、吟詠し、配流の身といえども道を聞くものがあれば化を附近に布いた。土岐公沢庵に参じ、開発した悟境より名づけられた槍術を自得紀流という。また槍術指南の松本定義も和尚に参じ、名づけた槍術を一旨流といい、のち播州龍野に伝わり出石城下に伝承し、現に伝書出石に残っている。
かくて上の山に居ること四年、「其の老を憐れむ」との名目をもって幕府は召還して京都に帰らしめた。これは和尚の帰依者が俗弟子柳生但馬守および帰依した諸大名の幕閣に斡旋するところであり、幕府もまたその気概に感じ、徳望に憬慕するところがあった結果であろうと思われる。
赦免の沙汰を得て、京都に帰る時、和尚は戯れに次の歌を詠んだ。

御意ならばかへりたくわん思へども

江戸はいやいやむさし世の中

と、しかも何ぞ知らんやである。

さて、京都に帰った和尚の道誉はいよいよ高いものがあった。後水尾上皇に禅道を上奏し、出石の投淵軒に帰った後、将軍家光の命を受けて江戸に出、家光と禅を談じ、家光の篤い帰祟を受けるに至った。

再び京都に帰ったとき、上皇は和尚に国師号を授けようとしたが、国師号を賜わるものは皆名徳の先師であり自分には受ける資格がないと固辞し、大徳寺第一世の徹翁和尚に下賜されるよう上奏した。よって上皇徹翁に追諡して、天応大現国師と勅賜された。

寛永十五年、家光は和尚の道徳と見識に帰依し、慕うのあまりに江戸に留まらせんがために、品川に巨刹を建立して、これを東海寺と号した。東海寺に住むようになってからは、打ちしきる将軍の来訪と、たびたびのお召しと、来客の応接とに多忙な日を送ったようである。「一日も心静かなる日とてはなく、はたと迷惑致候」と近況を報ずる手紙を書いており、また「つなぎ猿のように罷成迷惑致候」とも書いている。迷惑と苦労に終った和尚の江戸生活の中で、ただ一つ嬉しかったことは、多年の懸案であった大徳寺出世問題が、寛永十八年に、家光の厚意によってめでたく解決したことであった。「先々、愚老一世之満足此事に候。此れ已後は一死を待つ計にて候」とその喜びを述べている。

和尚はかねがね、嗣法断絶の意を持っていたが、これが家光の耳に入り、家光も心配のあまり東海寺に和尚を訪ねて、嗣法の弟子を定めることを勧めた。しかし和尚は「台命重しと雖も老僧更に児孫の相続の心なし」と言明した。

また、但馬に帰る途中京都に立ち寄った時、後水尾上皇からも嗣法の弟子の事を聞かれたが、「仏法は一人を以って私くしすべきものにあらず、若し過まって一人私くしせんか、世人を荼毒すること深甚である。如かず寺門もなく法弟もなく、独り往き独り還らん」との意志を貫き通した。

正保二年（一六四五）はいよいよ和尚終焉の年である。和尚は前年の十二月江戸に帰ったが、健康上に違和を覚えるようになった。そこで自らも余命の少ないことを知り、ある画工に一円相を描かせ、自らその円の中央に一点を加え、これに賛語を書いて、東海寺、南宗寺にそれぞれ寿容として残した。十一月末、ついに病を発するに及んで、家光も名医を遣わして治療させせんとしたが、十二月十日後事を門弟に託し、侍僧に乞われるままに「夢」の一字を書し、筆を擲（ほう）って示寂した。世寿七十三歳であった。

その遺誡の中に和尚の面目が躍如として現前している。

遺　誡

全身を後の山に瘞めて、只土を掩うて去れ。経を読むことなかれ。斎を設くることなかれ。道俗の弔賻を受くることなかれ。衆僧衣を着、飯を喫し、平日のごとくせよ。塔を建て、像を安置する事なかれ。牌を立つ事なかれ。諡号を求むる事なかれ。木牌を本山祖堂に納むる事なかれ。年譜行状を作る事なかれ。

将軍家光はその追慕に堪えられず、東海寺に大法会を修せよとの台命を下したが、弟子たちは遺言を守り、断った。そこでさらに塔を造営させようとしたが、これも中止された。ただ、和尚が生前別懇であった小堀遠州侯が、東海寺裏山の荊棘をはらい、土をたいらにして、丸石一つ墳土の上に置いた。故里の出石宗鏡寺に普光国師と昭和十九年に沢庵和尚に国師号が宣下されたことは、和尚をして生前心から親愛せしめた投淵軒があったからであることは特筆せしめる事である。

『結縄集』の中に次のようにあり、なかなかおもしろく意が深い。

飯は何の為にくふものか、ひだるさ止ん為にくふものか。しかるに、そへ物なくて、めしのくはれぬといふは、皆人の僻なり。ひだるさやめんための計略なり。徒に喰ふにあらず。添物なくて飯の喰はれぬといふは、いまだ

うへのきたらざるなり。飢来らざれば、一生くはでもすむべし。若飢来る其時に及んでは、こぬかをも撰ぶべからず。況や飯に於てをや、何のそへ物かいらむ。服薬のごとくせよ。仏の道教給ふ衣類、またかくのごとし。衣食住の三つを以て一生をくるしむ、我は其心なき故に、この三つのくるしみうすし。

　　ひだるさに寒さに恋をくらぶれば
　　　耻しながらひだるさがます

また、

茶の湯は天地中和の気を本として、治世安穏の風俗となれり。然るを今の人は偏に朋友を招て会談の媒とし、飲食を快とし、口腹の助とす。且茶室に美を尽し、珍器の品を揃へ、手の巧なるを誇り、他人のつたなきを嘲る。みな茶の湯の本意にあらず。されば竹蔭樹下に小室をかまへ、水石を貯へ、草木を植、炭を置、釜を掛、花を挿、茶具を飾る、皆是山川自然の水石を一室の中に移して、四序雪月花の風景を翫び、草木栄茂の時を感じ客をむかへて礼敬をなす。松風の颯々たるを釜の中に聞て、世上の念慮をわすれ、瓶水の涓々たるを一杓より流して、心中の塵埃を洗ふ。直に人間の仙境なるべし。礼の本は敬にして、其用は和を貴とす。是孔子の礼の体用をいへる詞にて、則茶の湯の心法也などとは、貴人公子の来坐にても、其交淡泊にして、しかも諂ふ事なく、又我より下輩の会席にも、敬をいたして、しかも不レ慢。是空中に物ありて和らひて、猶敬す。迦葉の微笑。曽子の一唯。真如玄妙の意味。不可説の理なりとは、茶処をかまへるより、茶具の備へ、手前会席衣類等に至るまで、陋しからず。美麗を好まず。道具を以て、心を新にして、四時の風景を忘れず、不レ破不レ貪不レ奢、謹て不レ疎、直にして真実なるを、茶の湯といふなるべし。是則天地自然の和気を翫び、山川木石を炉辺に移して、五行備る。天地の流れを汲て、風味を口に味ふ、大なる哉。天地中和の気をたのしむは、茶の湯の道なるべし。

茶に通じ、茶道具の一つ一つに和歌をふし詩をよんだ、和尚をして茶を捨て去らせたことは禅は茶ならず、茶はま

た禅ならず、禅道の地に墜ちるをおそれての事である。沢庵和尚の事は『沢庵全集』六巻につくされている。沢庵漬の名は和尚の発明とはいえ、江戸にいた時将軍家光が和尚の徳をしたうあまり香の物にその名を冠したもので、故里では千本漬とも百本漬とも貯え漬ともいわれたもので、現に十八通りの漬け方と塩かげん糠かげんが伝わっている。

白隠

通山宗鶴

臨済禅中興の祖と仰がれる白隠は、法諱は慧鶴と称し、別に鵠林、闡提翁、沙羅樹下老衲等と号した。霊元天皇の貞享二年（一六八五）十二月二十五日に、東海道、原宿の駅長、長沢宗彝を父とし、妙遵を母として生れた。白隠の豪気不屈の資性は、父の祖先の熊野侍鈴木三郎重家の血を受けたものであろう。三男二女の兄弟で、白隠は末子で、幼名を岩次郎といった。五歳の時、海辺に遊んで、浮雲の出没して限りないさまを見て、「いかさま変るものだ」と無常を感じて悲しみ、母にすがって、「世の中に変らぬものはないか」と問うた。母親は「世の中で何千年たっても変らぬものは仏の教えである」といって聞かせたので、少年白隠は仏さまの話やお経をよむのをこの上なく喜んだという。十一歳のある日、母に伴われて宿内の昌源経寺に日厳上人が『摩訶止観』を講じて勧善懲悪、地獄の苦患を説くのを聞いて、覚えず身の毛をよだてて恐怖した。「どうしたら地獄に落ちる苦難を免かれるか」と泣きながら聞くので、母が「観音さまはお慈悲深い方だから必ず救って下さる」というと、それから『観音普門品』を習って一心に朝夕読誦した。馬に乗って街道を往来する武士が馬を止めて、岩次郎が朗々と読むお経の声を聞いて感嘆して去ったという。

その頃秋祭りに人形芝居がかかって鍋かぶり日進上人の劇が演ぜられた。北条の執権職の役人が出て、「法華の行

者は火に入っても焼けず水に入っても溺れないというが、真か」といって、鍋を真赤に焼いて上人の頭に冠せたが、日進は、動ずる色もなく自若として題目を唱えていた。この壮烈な光景を見て、思わず手を打って、地獄の苦を免がれる道は出家より他にないと父母に願ったが許されなかった。しかし岩次郎の出家の願いは堅く、誦経に礼拝に日夜一心に精進する姿を見て、父もついに宿内の徳源寺の均首座に頼んで経典や語録の素読を習わせた。「句双紙三年小僧泣く」といわれた『禅林句集』も、わずか三ヵ月で暗記したという。白隠が出家前の数年間をいかに悩み苦しみ努力したかは、八十二歳の年江戸の至道庵でものした、その自叙伝ともいうべき『壁生草』の上巻、「幼稚物語」の中にくわしく書いてある。のちに白隠は、弟子の東嶺と茶話のついでにたがいに出家の志願を語り合った。東嶺は幼時お盆に寺へ詣って「十王の図」を見て、地蔵菩薩が地獄のどこにも現われて苦難を救い給うのを観て、「自分も出家してあの地蔵尊のように衆生の難を救いたいと発願した」という。白隠それを聞いて、「お前の出家の機縁はわしより勝れている。わしはただ地獄の苦患を免がれる為のみであった」といった。

元禄十二年二月二十五日、宿願かなって鵠林山松蔭寺に入り、単嶺祖伝和尚に得度を受けて、慧鶴と安名を授けられた。そして沼津大聖寺の息道和尚に随侍し、法華経が経中の王であることを聞き、日夜読誦熟閲した。しかし法華が経中の王であるゆえんを深く疑って、十九歳の春、清水禅叢寺の衆寮に掛搭した。千英和尚の、『江湖集』の講座を聞き、「巌頭渡子」の題に至って、「巌頭禅師、末期賊難に遭い、首を斬らる。大叫一声その声数里に聞こゆ」とあるのを見て、疑団を起した。「善知識巌頭禅師さえも賊難を転じ得ず、このとおりである。どうして私などが苦報を免れることができようか」と大いに外道の見を起して、詩文と翰墨に耽った。

宝永元年春、美濃大垣在、檜木の瑞雲寺に詩文をもって無双と称された馬翁和尚に師事する。夏、書籍の虫干しが行われた時、仏典・語録・漢書の前に進み、

白隠礼拝し祝りて曰く、「儒・仏・老・荘・諸家の道、我れ何をもってか師となさん。護法の天龍願わくば我れ

に正路を示したまえ」と、瞑目し、黙禱して、手に任せて把著して一小冊を得たり。『禅関策進』と名づく。頂受してこれを披けば、「引錐自刺」の章に撞著す。その首書に曰く、「昔、慈明、汾陽にありし時、大愚・瑯琊等六、七人と伴を結んで参究す。河東苦寒にして衆人これを憚る。明、独り通宵坐して睡らず。みずから責めて曰く、『古人刻苦して光明必ず盛大なり、我れ又何人ぞ。生きて時に益なく、死しても知られずんば、理において何の益かあらん』と。即ち錐を引いてみずからその股を刺す。」師、ここに至って宿習智を発し、決定心を生じて、前見を改悔し『策進』をもって「日新の銘」となす。(『白隠年譜』)

五月二十七日、母の訃がとどいた。哀悼に堪えず、偈を作って遙かに追薦した。時に白隠二十歳であった。二十二歳の春、若狭小浜の常高寺に行って、万里和尚の『虚堂録』会に列って、「舜老夫再び棲賢寺に住するの偈」、

端しなく讒せられて枉げて迍に遭う
半年有余俗人となる
今月再び帰る三峡の寺
幾多か歓喜し幾多か瞋かる

を見て、涙を流して未曽有の心境を得たことを喜んだ。夏伊予松山の正宗寺に逸禅和尚の『仏祖三経』の講座を聞いた。『四十二章経』に「それ道の為にする者は、なお木の水にあって流れに尋って行くがごとく、両岸に触れず、人の為に取られず、鬼神の為に遮られず、洄流の為に住められずまた腐敗せざれ。吾れ此の木の決定して海に入る事を保す。学道の人、情欲の為に惑わされず、衆邪の為に乱されず、無為に精進せば、吾れ此の人の必ず道を得ん事を保す。」この釈尊の金言に接した白隠は、小智見をもって無上の妙道に到不到の疑惑を生じたことを深く懺悔し、参禅弁道は無為の精進をもってすれば必ず成就することを覚った。先に慈明和尚によって得た勇猛心を磨き、さらに決定心を堅くして、すべてを捨てて、ただ仏道参究に専念して『仏祖三経』『禅関策進』を師友として常に坐右より離さ

なかった。
宝永四年、備後福山の正寿寺の『正宗賛』会に列り、会を終って同行三、四人と東に向った。道友は皆な岡山、姫路の城楼の壮麗、風土の勝劣に興じたが、ひとり白隠は「我が道未だ成ぜず、何ぞ遊観を事とせんや」と、「狗子仏性」の公案に参じて、一歩一歩、「無、無」と踏みしめて、行きて行くことを知らざる底の消息を味わい得た。ついで播州のある山寺に宿し、端坐して夜を明かして、渓水の流れを見て感じて一詩を詠んだ。

山下に流水あり
滾々として止む時なし
禅心もし是の如くならば
見性あにそれ遅からんや

翌くる日、須磨、明石と歩くうちに伴の一人が腹痛を起し、その荷を負ってやった。しばらく行くとまた一人の友が疲労を訴え助けを乞うた。そこで白隠は自分のと三人分を背負って、心に「この小善行によって速かに見性の本懐が遂げられるように」と念じながら「無字」の公案に参じて、一歩一歩拈提を続けて兵庫に着いた。そこでみんなで船で桑名に行くことにした。同船の人々は月に興じて談笑に耽ったが、白隠は船に乗って荷をおろすと、疲れてぐっすり寝込んだ。甘眠一覚してあたりを見ると、みな色青ざめて鉢巻している。船頭に聞くと「船が海上に出るとすぐに荒れ出して、およそ十余艘港を出たが多くは難破して、幸い無事なのはこの船だけだ。おれも髻を切って海神に祈った。寝呆け坊主はお前一人だけだ」といわれて、白隠も驚いた。思わず合掌して諸天菩薩の加護を謝し、夜来の苦難を知らずに過したことを喜び、これも病友を助けた徳の報いだと深く信じた。後に白隠は衆を誡めていった。「陰徳あれば必ず陽報あること、自分はこの時に真実にして相違なきことを体験した」と。
十月、師を訪ね道を求めて諸国を行脚して前後五ヵ年、母の墓参りを兼ねて故郷の原へ帰った。懐しの松蔭寺へ帰

ると親族兄姉や幼な友達等が皆集まって来て、国々の景色や道中の苦楽のようすを尋ねても、答えもせず、ただ吽々（うんうん）というだけで、久しぶりに逢う人々に何の物語りもしないので、みんな驚いて「怪しきものになれり」といったという。白隠はひたすらに「無字」に打ち込んで工夫三昧に過した。原に帰って間もなく大転変が突発した。すなわち宝永四年十一月二十二日の夜から二十三日の朝にかけて富士山麓一帯に大地震が起り、大鳴動を二、三日続けると沖天に火柱が上って大音響と共に大爆発をし、焼け礫が飛び、焼け砂が降る。みなが桶や擂り鉢、鍋釜を冠って右往左往逃げ走るありさまは、まるで阿鼻叫喚の地獄図の様相であった。それが十二月八日まで続いた。

松蔭寺も堂宇鳴動して軒は落ち、住持透鱗和尚はじめ、寺族ことごとく堂外に避難した。白隠一人堂中に端坐していた。心中に誓って曰く、「吾れ見性の眼を開き、天下有用の者ならば、必ず諸仏善神が擁護して身を全からしめん。見性もせず世に益なき者ならば、棟梁に撲殺せらるるのみ」と。族兄の古関氏が父にいわれて、幾度も駈けつけて、兀坐する姿を見て、「早く堂外に出よ」と叱っても、白隠は「我が生命は天に懸っている。何の恐れるところがあるか」という。ついに父まで心配して来て堂外に出るよう諭しても、「捨身の修行のないところに真の成仏はない、安閑と布団上の居眠り坐禅に、何の得力があるか」といって、嶮難の工夫を試み、微動だもしなかった。かつて得度式の時にした「肉身にして火も焼く能わざる底の力を得ずんば、たとえ死すとも休せず」の誓いを、全く実践し修行することができたのであった。奇跡というか、勇猛精進の行者を護法神が加護なされたのか、白隠はこの時かすり傷一つ負わなかった。雲煙静まってはるかに富士を眺めると、東南に新たに山が涌出して、中腹に大穴ができた。いわゆる宝永山の噴出である。

翌宝永五年春二月、白隠は道友と共に越後高田の英岩寺に行き、性徹和尚が『人天眼目』を講ずるのを聞いた。堂の後に領主の廟があった。講座が終ると、白隠はただ一人この廟所に入って坐禅した。日夜に参究してややもすると、寝食を忘れる程になる。このようにして、講座を聴いても耳に入らず、食堂に行って食を受けても眼にうつらず、人

を見ても陽炎が浮かぶようであり、身は雲中にあるようであった。たとえば水晶世界のように森羅万象みなことごとく明徹であって一点の陰翳もない。なお精神を奮起してその境界に安著せず、単々と公案を拈提して、ちょうど重荷を負って嶮しい山を登るように、寸時も油断なく雑念を交えず、ただ「無字」三昧に過して十余日を経たある夜、恍然として坐禅して暁になり、遠寺の鐘声がかすかにゴーンとひびいて来た。このかすかな鐘声が耳に入ったとたん、かえって耳辺で大鐘を撃つようにひびいた。その瞬間、白隠は根塵を脱落して、豁然として大悟し、大声に叫んでいった。「やれやれ、巌頭和尚はまめ息災であったわやい。巌頭和尚はまめ息災であったわやい」と。

ただちに走って、性徹和尚に所見を呈したが、性徹の応語が明快でないので、逆に一掌を与えて出てしまった。また仏燈和尚および長首座に見(まみ)えて、心境を語ったが通ぜず、これも袖を払って去った。ここにおいて白隠大いに所見を担(にな)って、諸方を併呑し、みずから思うには、「三百年来いまだ予のごとく痛快に了徹する者はあらず、四海を一掃するも誰か能く我が機鋒に当らんや」と。禅者がもっとも警戒すべき増上慢が襲来したのである。白隠の自叙伝『壁(いつ)生草(までぐさ)』にも「これより慢心大いにさし起り、一切人を見ること土塊の如し」と述べている。まことに危機に逢着した。

時に身の丈六尺に余り、風容魁偉の新到の僧があった。名を宗格といい、信州飯山の正受老人道鏡恵端和尚の弟子である。恵端和尚は、京都妙心寺に住して名高い愚堂国師の法孫である。毎日講義の後、久参の老分の道友達が寮に集まって性徹の講義を判釈するのを聞いたが、宗格の言は一々的確でしかも妙詮が多いと感じ、その凡庸でないことを知って、彼と宗旨を論じた。宗格はいった、「君はまことに卓越の見処がある。ただ惜しむらくは、到あり未到あり、君がもしわが老漢に見えたら必ず得るところがあろう。わが師正受老人は専らわが宗向上の一著を提唱される。わしは老人の毒手に触るること多年であるが、君の器量はまさに老人の鉗鎚を受くるに堪えると思う。」白隠はこれを聞いてただちに行って見えんとした。宗格は、「老漢の門はただ真正の種草を要して、多衆閙熱(たしゅにょうねつ)をもっとも嫌う。必ず人を伴うてはならぬ。散筵を待って密かに往こう」といった。宗格はまた白隠を誡めて「『伝燈録』中の諸祖を

見よ」といった。白隠はそれで『伝燈録』を読んで、達磨大師の章に、「七歳にて出家し、道を得て、なお般若多羅尊者に随侍すること二十年にしてその蘊奥を尽くす」というところに至って、慢心はやや減じて、増進智を発した。

四月、白隠は宗格に従って富倉山を越えて飯山に行った。たまたま正受老人が柴を刈っているのに逢った。白隠は進んで相見し、その庵に帰るのを待って入室して、所解一篇を呈した。正受は左手にその偈を握っていった、「這箇は是れ汝が学得底。」そして右手を展べていった、「那箇か是れ見得底」と。白隠は「もし見得底の呈すべきものがあるならば、はき出さねばなりません」といいおわって、嘔吐の声をなした。すると正受はすかさず拶していった。「趙州の無字をどう見る。」白隠、「趙州の無、どこに手脚をつけられよう。」そのとき正受は手を伸ばして、指で白隠の鼻を押えていった。「これでも手がつけられんというか！」白隠はここで全身びっしょり汗をかいて、高慢の鼻柱を折られてしまった。正受は大笑していった、「この穴ぐらの死禅坊！」と。白隠はもう返すことばがなかった。正受はさらにいう。「お前はそれで足れりと思うか。」白隠、「何の足らぬ処があろう。」正受はそこで「南泉遷化して何の処に向ってか去る」の公案を挙した。白隠は耳を掩うて出た。正受、「禅坊。」白隠は思わずふりかえった。正受はとどめをさしていった。「この穴ぐらの死禅坊！」これ以来、白隠を見るごとに、「この穴ぐらの死禅坊」と叱咤した。白隠が参禅入室して門を跨ぐのを見ると、すぐに「ああ窪い窪い、ちょうど楼上から井底を見るようだ」と喝出した。ある時は「陳操尚書登楼」の公案を示し、またある時は碧岩五十一則の頌を挙していった。「同条に生ずるや共に相知る、は問わない、同条に死せざる還って殊絶、はどうじゃ。言え、いえ！」白隠は思った。「正受は自分の得悟の痛快なるを知らず、かえって自分を軽蔑する。この上はただ死力を尽して、法戦一場のほかはない」と。室に入って力をきわめて商量したが、正受はいっそう怒罵を加えた。白隠はなおも己見を持してやまない。そこで正受は白隠をひっとらえて打つこと数十拳しておし倒した。白隠は縁の下に転落して失心した。ふと気がつくと正受が自分を見下して呵々大笑している。白隠はそこで猛省して通身汗を滴らし、ただちに堂に登って礼拝した。正受は高声に叫んで

いった。「この穴ぐらの死禅坊!」

白隠は勇猛心を振い起てて「南泉遷化」の公案に参じた。一日省あって入室して下語したが、正受は許さず、なおも「この穴ぐらの死禅坊」と罵った。白隠は苦吟すること累日、ある日飯山城下へ托鉢に出た。公案三昧になり切って一軒の門に乞うて立ったところ、家の中から「他家へ行き去れ」と断わられたが、白隠は恍然と立っていた。亭主は立腹して、「去れというにまだそこに立つか」と竹箒をもってしたたかに打った。白隠はたちまち転倒し、道行く人に助け起されて眼を開くと、「疎山寿塔」の因縁や「南泉遷化」の公案を始め、従前の難透の深旨が一時に現前した。そこで欣然として帰ったが、まだ門を跨がぬのに、正受ははるかに見て喜んで「汝徹せり」と証明した。その晩、夢に母の妙遵がきて告げていった。「私はお前の道力によって昇脱して弥勒界に生じた。」白隠はいった。「この頃何処におられますか。」母、「北方都市王の処におる。」白隠、「苦悩がありますか。」母、「全然ない、ただ王の衛内にあるだけだ。」白隠、「どうか足を伸べて見せて下さい。」母が足を示すと、脚底平満で苦悩のようすはない。白隠は悦んで「まことに苦悩はありません」といつた。そこで母は別れを告げて去った。

五月、正受は「無相心地戒」を説いて授けた。白隠は真訣を聞いて涙をながして頂受した。またある日、曹洞の「五位偏正」を請益した。正受はいった、「お前が試みにいってみよ。」白隠が所見を呈すると、正受は笑っていった。「ただそれだけか、まだ別にあるか。」白隠、無語。正受は呵していった。「洞山の五位は悟後の修行を明らかにするものだ。はなはだ深い理がある。もしお前の所解のようであったならば、ただ一場の閑家具である。洞山が五位を立てた意味はない。」のちに真訣を伝えたが、「重離の六爻、偏正回互、畳んで三と為る」というところに至って、正受は口をとじた。そこで白隠が「変尽して五と為る」の秘訣を乞うと、正受は「どうして一夏で極めることができよう。ただ、洞山一人の頌を看よ。余輩の説を管取して孤窟に陥ってはならぬ」と教えた。

ある日ともに施主の家の供養に赴いて、路が嶮崖に臨む処に来たとき、正受は急に顧みて白隠を捉えていった。

「我れに正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相の法門あり、摩訶迦葉に付嘱すとは、これはどういう道理だ。」白隠はいきなり正受の口に一掌を与えた。正受はそれきりだまった。こうして白隠が正受に随侍すること八ヵ月余、朝参暮請してついに蘊奥に至った。正受は常に垂訓していった。「我がこの禅宗、宋に至って衰え、明に及んで滅絶す。その余毒伝えて日本にありといえども、あたかも白昼に星を見るがごとし。誠に痛苦すべし。」またいった。「現今、四海を一掃して、相似学徒の死漢、見地不脱の宗匠のみ。仏祖伝来の些子に至っては、未だ曽つて夢にだも見ざる処あり」と。白隠は後に人に向っていった。「予、かつて正受老漢の評論を聞く時、ひそかに思惟すらく、今や列刹相望んで名師互いに興る。老漢何が故に是の如く諸方を憤激するや。是れいわゆる我れに同じき者に党するものならんと。その後江湖に遊歴して数員の宗匠に見ゆるも、一箇も大眼目を具する底の真正の宗師に逢著せず。始めて、正受老漢の道風遙かに諸方に卓出することを知りぬ。」

十一月、道友が蹤を追って来たので、庵の行道を妨げることを恐れて白隠は正受庵を辞した。正受は木履をはいて、山道を相送ること二里余、峠に到って、不白居士が何処まで行っても、別離の情は尽しがたかろうというわけで、正受は「鶴禅人」と呼んだ。白隠が近づくと、老人は親しくその手を握って嘱していった。「どうか腕力を尽して怜悧の禅僧一両箇を打出せよ。必ず多く求めるな。多く求める時は大器を成じがたい。もし二人か三人真正の種草を得たら、あるいは再び古風を挽回することができよう。」そういってやっと手を放すのであった。白隠は叮嘱を受けて感泣礼謝して去り、松蔭寺に帰った。

白隠はこうして一応正受のもとで大悟したのであるが、ひそかに日々の事を顧みるに、動静矛盾し、去就すべてに脱洒でない。解得の智見は明了であって、機用を発揮してはいるが、日常の生活を省みると、行と解と相応していないのに自ら驚き愧じた。静中において端坐工夫すれば閑雅の境涯に至るのだが、閙処に出ると手脚忙しく心乱れ、また知見の解を立てるのには志気高邁だが、実践の行を試みると、旧執の習気が働いてやまない。従って順境を愛好し、

逆境を厭悪し、しかも喜怒愛悪悲恐の情が胸間に隠顕し出没する。これでは、修禅の力も、資性を治し、境を転ずる功がない。もしこのようであるなら、見性の道もまた名のみであって実のないものとなる。これまでの諸祖方は「纔かに撥転すれば、龍の一滴の水を得るがごとく、一切時中に大自在を得」て、「ただ這箇をもって、上智障を滅し、下妄習を除く」とあるに、自分はすでに差別智を弁明し、向上の秘曲を了知したにもかかわらず、心病においてこのような患いがある。これではどうしてよく衆生の病を治すことができようか。これはほかでもない、自分が見性透徹して差別智が明了になったといっても、「命根なおいまだ断尽せず、定力もまた純熟」しないせいであるにちがいないと、歯をくいしばって出ては動中の工夫を試み、入りては静処の禅定を凝らして、ほとんど寝食ともに廃するほどに至った。

こうして白隠は参学に身心を労し、ついに健康を害して、肺患に悩み、良医もまた匙を投げるに至った。たまたま山城の白河に白幽子と称する人が医道に精しく、また仙術にも通じ、養生法・内観の法の達人と聞いて、ただちに行ってその仙訣を受け、初めて如来禅と祖師禅とともに、「安那覚」「般那覚」二つの三昧をもって、諸仏自在通、諸聖無漏果の根源となすことを知り、一心に「内観の法」を修して、病もまた癒えた。後にこの秘訣、養生法を詳しく記したものが『夜船閑話』である。

正徳三年正月、先師単嶺和尚の葬式に際して、炷拝を消して伸べたのが次の有名な偈である。

日域、真丹、及月支
東風吹き転ず、百花の枝
眼前多少の好春色
尽く是れ先師の醜面皮

白隠はかつて、曹洞の尊宿鉄心の道風を聞いて、鉄心はすでに遷化しても、必ず遺風のみるべきものがあろうと、

和泉の蔭涼寺に錫を掛けたが、禅規ただ厳烈なるのみであって、鉄心の古風はすでに失われていた。しかし幸いに鉄心に長く随従していた寿鶴道人を見出して、熱心に鉄心の禅風を叩くと、寿鶴はその熱意に感激して、鉄心の禅要を語った。おのずと両人は肝胆相照らすようになり、共に約して七日七夜不臥の接心をした。青竹を切って竹箆（しっぺい）となし、両人対坐の間に横たえ、もし寸時でも睡る時は容赦なく打ち覚そうと誓って端坐した。満夜に至るまで両人眼を合さず、竹箆についに手を触れなかったという。一夜大いに雪が降り、白隠は「女子出定」の公案に撞着した。そして「聞かせばや、信田の森の古寺の小夜ふけ方の雪の響きを」という和歌を詠んだ。さきに黄檗宗の老宿であった慧極和尚に参じて、日常底における大安心、大解脱の境涯について示教を乞うたが、そのとき慧極は、「山中に入って草木と共に朽死すべし」と諭した。白隠は慧極の教えに従って、山中の草木と共に朽死するほどの大修行を思い立ち、禅寂の地を求めて、槇尾山から美濃の各地をめぐり、はからずも美濃大田にある万尺寺の陳首座に出会い、来由を告げると、好適の地があるという。はるかに塵煙を絶した景勝の地、岩滝山へ案内して、さらに篤信の人、鹿野徳元居士を紹介してくれた。徳元居士は、白隠を一見して崇信し、庵を供し、衣食も供給してくれた。白隠は、この静寂な道場を得て、定・慧の助けにと小さな木魚を打ち、お経を読み、内魔・外魔と戦いながら、「内観の法」に打ち込んで苦修したのである。『壁生草（いつまでぐさ）』にも次のように記している。

粒米僅かに一掬いを粥となし、もって一日の食に充つ。月余を歴（へ）ぬといえども、ついに飢餲を覚ゆるなく、身心ともに勇壮、夜禅昼誦ついに怠ることとなし。その中間大悟小悟数を知らず、歓喜踊躍するもの知んぬ幾許ぞ。大慧のいわゆる大悟十八度小悟数を知らざること今更に疑うなし。悲しむべしこの道、今人捨てて土の如し、云々。

北風凛烈降雪窓を閉ざす。山庵独居の修禅生活はなかなか容易なものではなかったと思われる。ある雪の夜に感じることがあった。一首の歌を詠んで、「忘れては、寒しとぞ思う床の雪を、払うひまなき人もありしに」と、二祖慧可大師を偲（しの）んでいる。

正徳六年享保と改元、白隠はなお岩滝山にあって、鹿野居士の外護によって、内観の苦修を続けていた。十一月郷里原の長沢家の老僕夜計七兵衛、父の命をうけて駿・遠・三・尾の諸国を探し尋ねて美濃に入り、岩滝山に異常の修行僧がいるのを聞き、ついに巡りあい、つぶさに父の使命を告げた。白隠も、岩滝山の草木と共に朽ちようと決した心を翻えし、ついに山を下り、伴って原に帰った。父は喜んで松蔭の室を掃除して安息させた。白隠は朝夕父の病を問い、全快をまって再び山へ帰ろうと思っていた。父はその気配を察知して、子弟檀門の諸老と相談して抑留させた。享保二年正月十日、檀徒同門の尊宿および清見寺陽春和尚等と謀って、単嶺先師の忌斎に当って、強いて入寺の儀を整えさせた。この時松蔭寺の頽廃は言語に絶するものがあった。屋根は漏り床は落ち、雨の日は笠を被って経を誦んだ。老僕覚左衛門が薪を拾い、果をとり、わずかに朝夕を凌いでいた。ある僧がきて侍者となり、毎日乞食して食を供した。白隠は僧の顔色のやつれたのを見て感じて、『大慧書』を講じて酬いた。その頃、岩滝山中を追憶して和歌を詠んだ。「なさけあるも、つらきも遠くなりはてぬ、嬉しや、よその山はたずねじ」と。帰家穏座の心境であろう。庄司氏が米を負って寄宿し、参禅した。冬『禅門宝訓』を講じた。十二月二十一日父宗彛（そうい）居士が逝去した。

享保六年、白隠三十七歳の冬、禅客二十人が伴を結んで来り掛錫（かしゃく）を乞うたが、固く辞して許さず、一同は庭下に羅列して数日蟠居して屈せず、掛搭（かとう）を乞うた。やむことを得ず許諾した。『大慧書』を講じた。十月六日飯山の正受老人が示寂した。世寿八十、白隠三十九歳。松蔭の厨庫はますます窮乏を加えて、商家で捨ててしまう敗醬をもらってきて膳に供するまでになった。ある時、辨的蔵司（のちに甲斐大福山建忠寺に住職）が典座（てんぞ）となって、冷汁をすすめた。椀面に虫の蠢めくのを見て、白隠が、「汝何ぞ事をなすに怠慢なるや」と叱ると、辨的は、「敗醬虫を生ず。その圧殺を愍（あわ）れんで、ただ水と和するのみ」と答えた。白隠は笑って「別に他の物なきや」ときく。辨的はいう、「松蔭もとより備えなし。他の捨つる所の物を乞うて晨夕供す。しばらくせば虫は出で去らん。しこうしてのち、これを喫せよ」と。その窮乏枯淡、想うべきである。

白隠四十一歳、松蔭寺に住してからすでに十年になったが、仏祖の言教左右を放たず、古徳のいわゆる「心をもって古教を照し、古教をもって心を照す」の教えを審かにせんとして、閉関室を方丈の後ろに営み、冷然と世縁を坐忘して、雲水の参問のほかは誰も近よらせなかった。ある夜、夢に母妙遵が紫絹の衣をくれるのをみた。もち上げてみると両袖が重い。見るとおのおの両袖に径五六寸ばかりの一面の古鏡が入っていて、右袖のものは光輝心肝に透徹し、自身および山河大地、澄潭の底なきがごとくで形影相現じて余すところがなかった。左袖のものは全く全面一点の光輝なく、ふしぎに思うとたんに、左鏡の光輝がかえって右鏡に勝ること百千億倍なることを覚った。このことがあってから、万物を見ること己れの面を見るがごとくなって、初めて「如来は眼に仏性を見る」ということを悟った。

享保十一年、白隠四十二歳。秋、一夜『法華経』を読んで「譬喩品」に至ってたちまち蛩（こおろぎ）が古庭に鳴いて声々相連なるのを聞いて、豁然として法華の深理に契当した。そして初心に起すところの疑惑は釈然として消融し、従前の多少の悟解了知は、大いに錯まって理解していたことを覚った。法華の経王の王たるゆえんが、目前に燦乎として現前する思いであった。覚えず声を放って号泣し、初めて正受老人平生の受用底を徹見し、如来の説法妙弁自在、一切の衆生をよく度脱せしむることを悟った。「これより大自在を得、仏祖向上の機、看経（かんきん）の眼、徹底了当して余蘊なし」と伝記作者は伝えている。白隠がこのとき『法華経』の深旨を悟得して、のち『新註法華経』十巻に細註を書入れたものが、松蔭寺に保存されて、現に県の文化財に指定されている。

法嗣（はっす）の東嶺は師匠白隠の伝記（『白隠年譜』）を書いて、ここまでを「因行格」といって、ここで白隠の向上門の修行に一応ピリオドを打って、これから先を「果行格」と称して、向下門の衆生済度の生涯として描いている。現に白隠のこれからのちの四十二年は、錫を東西に飛ばして、文字通り席の暖まるひまもない四衆接化の日々の連続である。時にようやく白隠の道価は天下にきこえ、江湖飽参の銅頭鉄額が、松蔭寺東西三、四里の山林樹下に庵居雲集して修行した。「大器遂翁（すいおう）・微細東嶺」といわれた会下の二神足を初めとして、白隠の打出した宗匠は天下に散った。のち

に東嶺の印可を得て白隠に嗣法した峨山の門下に隠山・卓洲の二派が分かれ、現在臨済宗の師家と称せられる尊宿方はすべて隠山下でなければ卓洲下であり、事実上白隠こそ日本臨済宗の中興の祖である。

さて与えられた紙幅も残り少なく、ここらで白隠の人物とか宗風について述べねばならないが、白隠ほどの人の人物や宗風を一口に語ることはひじょうにむずかしい。強いて、二、三思いつくままを述べるとすると、次のようなことでもあろうか。

まず第一に白隠の宗風としてわたしがあげたいことは、あの頃の禅がそうであったのか、一通り修行がすむというと、それを金科玉条とし、印可でももらうと、それでもうすんだとしている風があったのを、白隠はそれではいけない、「真に仏心宗に徹しきらなければいけない」として、みずから足れりとする風を根こそぎこそげおとして、どこまでも徹底を求める心が真に禅を復興する道だとされたことである。自分もそうであったと同時に、禅者として誰でもみなそうあるべきが本筋だという風に考えて、弟子の教育に打ち込んだところがある。白隠が日本臨済宗の禅を中興したということは、この白隠の気概、どこまでも足れりとしないで徹底的にやりぬいたこの強さにあった。『息耕録開筵普説』などを見ても、妙心開山の関山国師は鎌倉でもう一応おすみになっておられたのが、十歳も年下の大燈国師に参じて足らないところをさらにみがき直しておられる。中国でも黄龍慧南禅師なども一応印可をもらっておられたのに、さらにほかへ参じて御苦労なさって大悟徹底された。また密庵咸傑禅師もそうである。『伝燈録』に現われてくる宗匠方はすべて、こうであったではないか、ああであったではないか、という風に、それを一々皆あげてきて説いている。白隠もまた高田の英巌寺でこれでいいと思ったのが、正受老人にあって、根こそぎ奪い尽くされてしまった。これでなければ禅の修行は駄目だと、くり返し説いている。弟子の東嶺も後日いっている。「白隠に参ずる前三年ぐらい、白隠に参じようかそれとももう古月（白隠と同時代の巨匠）ですんでいるのだからいいとしようかと、ちゅうちょした。しかし白隠に参じてみると自分は定力がまだ足りない、禅の見地では師の白隠に劣ってはいないけ

れども、定力が足りないから、『婆子焼庵』の則で白隠に一喝された時に、全身から汗がふき出て、何となくグタッとして、しまいには病気になってしまった。」これは一に禅定力が足りないからだといって、みずから反省している。見解がいくらはっきりしても、真に行解相応というか、見解だけではどうしても届ききれぬところがある。「見地」に相応した「定力」がなければ禅ではない。

「禅定力」というのは、正受老人も「無相定をねること六年」などといっているが、これを今の言葉でどういえばよいかなかなかむずかしい。定力というのは一種の精神力、信念といってもいい。公案でもいよいよ進んで難透難解・向上というところへゆくと、「他の痴聖人を傭うて雪を担って共に井を埋む。」というわけで、ほんとうの大馬鹿になりきって、むこうが受けつけるか、受けつけないか知らないが、これをもって神にかわり仏にかわり、釈迦にかわり達磨にかわって、何とかわからしてやろうという大願心のもとにあふれでる信念でやる。どこまでもやってやってやりぬくという心はこの「菩薩の願心」から出る。心力というか信念というか、これがしっかりと確立していないと、東嶺のように一喝されてミシミシッとなったりする。これをまた「定力」ともいうのである。峨山もそうであった。すでに印可をもらって、「二師にまみえるな」といわれていたのを、だいぶ後になって白隠に江戸で会い、参禅してみて「お前はそれで足れりとするか」といわれた。そういわれると何だかぐらついてきた。ここで信念がぐらつくようでは定力がたりない証拠である。

近頃は白隠の書画が海外にまでもてはやされているというが、心ある人はあの泥くさい独得の画から、にじみでてくる何ものかを感得するのだろう。先日丹後へ行ったついでに禅定寺で、外へは絶対出さない白隠の応・燈・関の三幅を拝見したが、これはかつて横山大観がゆずってくれればわしが三幅なんでもお望みのものを書くといってねだったことがあるというが、これは大観にもかけないにちがいない。普通の画家の絵と白隠の絵との違いについては次のようにいっていい。白隠自身は衆生済度の大願に生きていたから、書いてほしいと頼んだ人、その人に応じて、財閥

もあるし貧乏人もある、会下の弟子もあるし信者もある、いろんな人々があるが、その人その人を絵や書によって済度しようと思うから、同じ絵をかいても賛が違ってくる。その書画を通してその人を教化しよう、その人の家の長からんことを祈って賛を書いている。だから同じ絵でもいろいろの賛があって面白い。たとえば、物惜しみする人にはそのことをやかましく書いたのがある、人間は人に施しをしなければだめだといって。それが今は細川氏のところ一箇所に集って、所持者と絵の続き柄が違ってしまったから白隠のかいた時の本来の味がまるでない。

白隠の宗風というなら、この衆生済度の大願心がずっと終始一貫して、墨跡のようなものの中にまで見られることだ、と言いたい。「四弘の誓願」と打ってでるけれど、打ってでるには身心を磨きあげて、もう兎の毛一本ほどの「おれが……」もなければ、私心私欲とか名利の念というものも根こそぎ掃蕩し尽くされていなければならない。真空無相、ほんとうの素裸になって、そして「四弘の誓願」と打って出るのでなければならない。何かを着ていてはいけない。裸になるところから「定力」がにじみ出るのでなくてはならない。「定力」を練るというのは「四弘の誓願」の出る根本に関わることである。ほんとうに素裸になって、釈尊が王位を捨て妻子を捨てて、何とかして衆生の苦しみを救おうとされたあの仏陀の願をわが願にして、仏弟子としての出世の本懐へ出ていくのである。定力でほんとうにわだかまりのない、私のない心を練りに練らなければだめだ。白隠自身の「因行格」四十二年の修行もそこに眼目があった。白隠がふたたび正受老人に参じなかったのは、けっしてみずから足れりとしたのではなかろう。ただ因縁が浅かったというよりほかはない。白隠は正受から、普通の「印可」は受けなかったかも知れないが、正受老人の手許はちゃんと見透していた。正受もまた後進の弟子を白隠に託し、一箇半箇の仏種草の打出を委嘱もしている。

白隠はまた非常に勉強をしている。大変な学者でもあった。東大教授の常盤大定氏がかつて松蔭寺に三晩ほど泊って白隠註の『法華経』を御覧になったことがあるが、「これだけの力のある方が一派をひらかないで、宗内に止まってそうして臨済禅を中興しようというお心は実に偉いものだ」といって、心から白隠に拝をしておられた。やすやす

と師から印可をもらって、そのますぐに道場をもち、師家を始めたりすると我見がでる。昔も今も変らない。一派の管長になり、あるいは一派を束ねている宗務総長にでもなると、もう我見が出る。白隠の法が今日全臨済宗にしみとおったというのは、白隠が真に自己を捨てきっているからである。一箇半箇の養成だけではない、あれだけの大衆教化をされたのは、先にもいった大乗菩薩の願力、これがほかの宗匠方より特にすぐれていたからではないだろうか。年寄って病気になり、しばらく教化をおやめになったらというと、赤子が乳を飲むように、大衆は法を求めているのに、自分の体を養生している暇などないではないかといっているが、そこに禅匠白隠の暖皮肉を見ることができる。法座が主で、大衆も雲水も皆一緒にきいたらしい。あるときはあまり聴衆が大勢集まって床板が折れ、幸いけが人はなかったが、「白隠床折れの説法」などといわれている。白隠は学問はあったが、いろいろな話をするのに、雲水が聞いても一般の在家大衆が聞いてもわかるように、すっかり自分のものにこなして話をした。この大衆教化というところにも白隠の宗風の一つの特徴がある。わたしの師匠の般若窟などもよく「大衆に捧げる」といわれたけれども、仏教者としてほんとうに捧げきった境地である。それで「かな法語」や「こなひき歌」などというような禅文学の大衆路線なども開拓した。

白隠は、茶話のついでに、よく会下の僧に「お前たち糠三合あったら孫末寺の和尚になるな」といったという。松蔭寺は中本寺清見寺の末寺で、いわゆる「孫末寺」で、昔はいろいろ住職としてのむずかしさもあった。ある時、白隠は師家として拝請せられて関西に赴く途中、清見寺の門前を通ったが、暴風雨の為もあって侍僧を代理として挨拶に上らせて、自分は江尻に宿をとった。ところがこれが「不埒だ」というので呼び戻されて、白隠みずから挨拶させられたと伝えられている。またある年、清見寺に大法会が営まれた時、呼び付けられて、「白隠に戒師を命ずる」といわれた。こんな風であったので弟子たちが本山直末の寺を欲した気持は十分察せられる。その頃、三島の心経寺が管理していた龍沢寺という廃寺があった。門下の道俗が資を出してこれを購なって、白隠を開山としようとした。そ

してついに宝暦十年春二月、白隠を龍沢の新道場に請じて、『息耕録普説』を講ぜしめ、かねて開山の儀を行った。
白隠があの時代にあれだけ東西に錫をとばして説法教化につとめていることはちょっと珍らしいことであるが、これも白隠の下で修行した弟子たちが方々へ帰って縁をつくったのであろう。それでも白隠の僧としての位は座元(ぞげん)、つまり雲水頭の首座(しゅそ)から少し上っただけである。白隠は松蔭寺に住職するとき座元職を受けて、死ぬまでそれだけであった。住職では一番下位であり、一生黒い衣で通した。亡くなって初めて翌年に禅師号をもらっている。それから明治十七年に国師号が宣下された時になって、妙心寺から東堂職の追贈を受けている。今でいえば、松蔭寺の寺格は三等地ぐらいのところである。

松蔭寺は妙心寺の孫末(まごまつ)であるから、寺の格はずっと低い。龍沢寺は直末(じきまつ)であるからこれが欲しかった。白隠自身はそんな心もなかったろうが……。その頃は直末の寺をねらうと圧迫された。白隠に「戒師を命ずる」といわれたというのは、ふつうは戒師は拝請してお願いすべきものである。それであるのに白隠が下寺の和尚だったので呼びつけられて、清見寺の住職が上座にいて、白隠に戒師を命ずると言い渡した。そのため白隠について行った弟子たちがひじょうに憤慨した。「法のことは寺格の上下とはちがう。法のことをたのむのに〝命ずる〟ということはない」と。今も江湖の口碑に、「こぬか三合持ったら孫末の住職になるな」という言葉がある。またこれも口碑で伝わっているが、講座(提唱)の時にも、白隠の方が下座であった。あちこちの寺に師家として拝請されて行くけれども、どこの寺へ行っても松蔭寺より寺格の上の寺ばかりである。そのようなわけで白隠はいつも下座にいて提唱をしたのである。そのため今日も白隠以来、講座の時は師家が下座につくならわしになった。白隠の生前は、大禅匠ということは認められてもまたその反面敵が多かった。自分でもそれがわかっていたから自画像の賛に次のように書いている。

千仏場中千仏に嫌われ
群魔隊裡群魔に憎まる

今時黙照の邪党を挫じき
近代断無の瞎僧をみなごろしにす
この醜悪の破瞎禿
醜上に醜を添うまた一層

この自画像の賛で白隠一代の心持と宗風はつきている。仏にも嫌われ、魔にもにくまれる。しかしどうかして先師正受の委嘱を果したいと思う心から、ずいぶん悪口もいったらしい。曹洞宗の黙照禅、盤珪国師の不生禅、これらの亜流が当時盛んであった。そのような中で東海道の一駅の小寺の和尚が、天下の大宗匠をちりあくたのように罵り批判するのだから、まるできちがい犬の遠吠えのように聞えたであろう。あちこちに師家として拝請されればされるほど、この悪口が奇妙にひびく。そのため宗門としては一代認められなかった。愚堂国師の百年忌の時は、自分が会主で行ったのに、法要の時の導師は他の人であった。愚堂国師の本を出版しようとしたが、とうとうそれもできず、憤慨して『宝鑑貽照』という本を著わした。そのような風で宗門ではあまり用いられず一生不遇であった。ようやく死後百年、百五十年の後に世の中に認められてきた。偉人や大人物というのはみなそのようなものかも知れない。

明和五年、八十四歳。白隠ようやく衰病あつく、十二月六日、冬雷が寺を震わせ一衆を驚かせた。塩津古桂が脈を診ると、白隠はいった。「どうだ。」古桂「別に異るところはありません。」すると白隠は叱りつけていった。「三日以前に人の死を知らねば良医とはいえんぞ」と。古桂はただうなだれるだけであった。そのあと山梨平四郎翁が訪ねてきたので、これと二、三手碁を打った。十日、臥褥にあって遂翁を召して、後事を委嘱し、翌十一日の早暁、安眠高臥して大吽一声、右脇にして遷化した。東嶺はいった。「末後の吽声は、実に厳頭老漢の最後にひってきする。世人はとりざたして、遺偈を留めないのは、大小の鵠林も一著を放下した、などというが、錯々だ。好箇の吽声、上は霄漢に透り、下は黄泉に徹する。世の遺誡遺偈に比較しても、他に勝ること十倍するものである。」分骨して松蔭寺・龍

沢寺・無量寺の三処に塔した。

最後に白隠の垂示を一つ引いておく。白隠七十三歳の春、信州興禅寺・甲州南松院の請を受けて赴く途中、南部の建忠寺に宿った。住持は三十年前門下にあって、白隠に虫の椀中にうごめく冷汁をすすめたかつての辨的首座であった。その時の白隠の垂語に、

大福山主の請に応じて示衆に曰く、「昔、慈明和尚、汾陽にありし日、河東の苦寒を忘れて夜坐して睡らず、睡魔来り逼れば則ち曰く、『古人刻苦光明必ず盛大なり。我輩何人ぞや、生きて時に益なく死して人に知られざらんや』と、錐をもってみずからその股を刺す。まことに千載の美談、末世の明規なり。予、宝暦丁丑の春、信の興禅・甲の南松、両刹の請に応ず。途中、南部邑大福山建忠の古刹に宿す。主人は予が輪下旧参の破庵主辨的首座なり。力を尽して接待す。翌晨、唐紙を展べて粛容として曰く、『願わくば一語を留めて山門を照さんことを。かつ後昆を箴錐せよ』と。予、固辞すれども聴さず。ついに筆を舐めて書して曰く、『乾坤の内宇宙の間、中に大宝あり。これを得れば、則ち船脚車夫、奴隷僕御の輩といえども、大福徳智恵の人となり、これを失えば、則ち王侯郷士、豪家富人の子といえども、下劣貧賤、無智の凡愚となる。今、的はこの大宝聚を得て大福山に住す。謂いつべし、二難並ぶと。しかりといえどももって足れりとなして、素飡安眠し、目に雲霄を視て、正位に証を取り、空しく一生を過し了らば、則ちただこれ一箇の二乗小果の癡奴なり。仏はこれを疥癩野干に比し、殃掘はこれを呵して、爛泥裡の蚯蚓となす。もしまたもって足れりとせず、孜々として昼夜みずから刻責し、四弘の誓願輪に鞭うち、仏国土の因縁を修して、菩薩の威儀を学び、大法財を聚め大法施を行じて、永劫を歴て休罷せず、大いに群生を利済してもって仏祖の深恩に報答せば、則ちまことに法王股肱の建忠、これを称して四美備わると謂わんか。旃れを勉めよ、的一生を錯ることなかれ。祝。』」

盤珪

藤本槌重

一　幼時

師、諱は永琢、盤珪はその字(あざな)である。元和八年三月八日、播磨国揖西郡浜田（姫路市網干区浜田）に生まれた。父は菅竹庵、法諱は道節、儒者で医を業とし、阿波侯蜂須賀氏に仕えたが、辞して備中に行き、野口氏の女をめとり網干に来たのである。

師が元禄三年龍門寺大結制の説法に、

父には幼少で離れまして、母が養育で育ちましたが、あ（わ）んぱく者で、そこらうち総じての子供大将をして、悪い者でござつたと母が話しました。されども二、三歳の時分よりも、死ぬるという事が、きらいでござつたと申されたが、それゆえに泣く時は、人の死んだ事をいって聞かすれば、泣きやみ、またわるさを仕やみましたと申す。

このように死ぬるのがいやだという。これが幼いながら、宗教心の発露であろう。

父は、師が十一歳の時五十二歳でなくなった。師の伝記にも、「哀毀(あいき)性(せい)を滅(け)すに至る」といっておる。幼少より死

ぬることがきらいであった師が、この不幸にあったのだから、子供ながら深く打たれたことはさもあるべきで、これが仏道に向う種となっていないとはいえまい。

二　修行期

㈠明徳の大疑　歳十二、母の命で師匠について大学を学び、「大学の道は明徳を明らかにするにあり」というところに至って、この明徳について大いに疑を起こし、「この明徳とは、どのようなものか」と問うたが、ある儒者は、その様なむつかしいことは、よく禅僧が知つておるものじゃほどに、禅僧に行つてお問いやれ。我らはわが家の書では、日夜朝暮、口では文字の道理を説いて、よくいえども、実は我らは、明徳というものは、どの様なが明徳というものやら知りませぬ。

というて、らちが明かない。そこで師は、

さらばと存じたれども、ここもとに禅宗は、その頃はござらずして、聞こうようもなくて、その時存じたるは、どうかなして、この明徳のらちを明けて、年寄りました母にも知らせまして、死なせたい事かなと存じて、色々とあがきまわりて、明徳のらちが明こうかと思いまして、ここな談義、かしこの講釈、あるいは、どこに説法があると聞けば、そのまま走り行つて聞きして、もどりて母にいつて聞かせすれども、かの明徳のらちがあきませぬ。

といっているありさまであった。

㈡得度　寛永十五年歳十七、赤穂随鷗寺の雲甫全祥和尚について得度し、随従すること数年であった。和尚は三河の人で、姫路三友寺（後に鳥取に転じ、さらに岡山に移った）の南景和尚の法を嗣ぎ、赤穂に来て随鷗寺をはじめたの

である。

㈢初行脚―難行苦修　二十歳の時、辞して諸方の知識に歴参し、その足跡は畿内から九州に及び、その間ひたすら苦行に精進した。そのありさまについて、弟子祖仁の記すところは、

師、ある時いわく、我発心の初め善師友を得ざるゆえ、種々の苦行をいたし、身のあぶらをしぼり、あるいは人縁を断絶して閉居し、あるいは紙帳をつくり、その内に打坐し、あるいは窓障子をたてて、暗室に打坐し脇席につけず、結跏趺坐にて両の股(もも)ただれうみ、その跡後まであり。又某国某所に善知識ありと聞きては、直(じき)に往いて相見す。数年の間かくのごとくす。およそ日本の内足跡の至らざる所は少し。これ皆明師にあわざるゆえなり。

(『盤珪禅師行業略記』)

とある。正保二年二十四歳の時、故郷に帰り赤穂の北郊の野中村に庵を構えて入った。

㈣大患―省悟　師またいわく、

数年の疲れが一度に出まして、大病になりましたれども、かの明徳がすみませいで、久しゅうが間明徳にかかつて骨を折り難儀をしましたわい。それから病気がしだいに重つて、身が弱りまして、たんを吐きますれば、血交りのたんを吐きましたが、後には段々と重りまして、血ばかりが出ました。その時ねんごろな衆が、それではなるまいほどに、庵居して養生せよと申すによつて、庵居して僕一人を使うて煩い居ましたが、散々さしつまつて、ひつしりと七日ほども食がとまつて、重湯より外には、余の物はのどへ通りませいで、それゆえ、もはや死ぬる覚悟をして居まして、その時思いますは、はれやれ（ああ）ぜひも無い事じやが、別に残り多い事は無けれども、ただ平生の願望成就せずして、死ぬる事かなとばかり、思うていましたおりふし、のどがいなげ（異様）にござつて、たんを壁に吐きかけて見ましたれば、まつ黒なむくろじの様な固まつたたんが、ころころとこけて落ちましてから、それより胸の内がどうやら快いようになりました所で、ひよつと一切事は、不生でととのうものを、

今まで得知らいで、むだ骨を折つた事かなと思いまして、従前の非を知つたことでござる。……それより段々日増に快気いたし、今日まで、ながらえて居りまする事でござる。ついには願成就いたして、母にも、ようわきまえさせまして、死なせましてござる。

この省悟は、正保四年、師二十六歳のことであった。母は延宝八年、九十二歳で天寿を全うした。師は、その前年龍門寺に地蔵堂を建てて母の寿蔵とし、かねて祖先に香火を供する場とした。師の悟道は、実に孝をもって終始したものといえるのである。

師は、やがて病もいえたから、随鷗寺に至って所見を雲甫和尚に呈すると、和尚は、「これは、いわゆる達磨の骨髄を得たものである」と大いに喜んだが、なお諸方の尊宿にただせよと命じた。

㈤再行脚　翌年出でて美濃に行き、愚堂和尚を訪れたが江戸行で不在であったので、近くの諸宗匠をたずねて示しを受けたが、師はそれに対して、

御示しを受けて、かたじけのう存ぜぬではござらねども、何とやらん靴を隔てて、かゆきをかく様に存じられて、直にさしつけてかく様にござりませいで、この方の骨髄に徹しませぬ。

といった。そこでその宗匠のいうたのは、

いかにもそう有ろう。我等の一言半句人に示すというても、経録の語を覚えていて、古語をひき、古人の人に示して置いたごとく、我等も示す分で、恥ずかしけれど実に悟って示すでは無し、実に悟らねば、我等の示す事は、靴を隔ててかゆきをかくごとく、徹せぬといわるるは、もつともじや。そなたは、我をよう見やつた。中々ただ人ではあるまい。

であって、証拠に立ってくれる者もなく、ついに日立の山中に玉龍庵を立ててこもった。

㈥道者の会下に入る　これは慶安四年、師三十歳のことであった。師のいわく、

それより故郷へ帰りまして、閉関安居して時の衆生の機を観じ、仕度の手段をはかって居りまするうちに、唐より道者の渡られまして長崎におじやるという事を聞きまして、師匠の仰せによつて道者に参りて、身どもがわきまえた通りを話してござれば、道者が、お手前は生死を越えた人じや、とおもしやりまして、ようようと少しばかり証拠に立ってもらいました。

道者は明国福建の興化府莆田県に生れ、長じて官途についたが、亘信和尚を慕い、家人の愛を斥けてその会下に入り、法を得て渡来し、長崎の崇福寺に入ったのである。

龍門寺に、「死了焼了之問答」と題し、上のような二紙片を合装した小幅がある。道者と師との筆問筆答の書であると伝えておる。答紙の第三行と問紙とは明らかに師の筆であり仮名も同様である。答紙の初の二行は他とは全く異筆である。これは道者の筆であろう。この幅が生死を越えたとの証明を与えられた時のものと思う。まず師が問紙を提示すると、道者が答紙に初めの二行を書き、なお続いて書こうとすると、師が奪い取って、道者に代って第三行を書いたものと解するのである。なお仮名は、この問答の時のものではなく、師が後に誰か（おそらくは女か）に公案として示す時に書き加えたものであろう。

（答　紙）

如何是死了焼了
甚麼処ニカ安心立命セン
待下透ニ此句ヲ一来タランヲ上向チレ汝ニ道イハン

（問　紙）

死了焼了時向ニ（しりやうしやうりやうのしにおわりやきおわるときむかって）
甚麼処ニ安身（いづれのところにあんじん　身をやすんじ）
立命（りうめいせん　いのちをたてん）

㈦長養　師は翌慶安元年七月辞して播州に帰り、ついで大和の吉野山に入った。その翌二年秋に再び美濃の玉龍庵に移ったが、その冬寒気が特にはなはだしく、雲甫和尚の老体を気づかって播磨に帰った。果して和尚は、その前夕に遷化した。八十六歳であった。

㈧嗣法　雲甫和尚は臨終にあたって、上足の牧翁祖牛和尚を召し、「他日わ

が宗をささえて法幢を立てる者は、必ず琢禅人である。汝は我に代って彼を世に出させ、決して韜晦に終らせてはならぬ」と遺嘱した。

師は、翌三年に備前岡山の三友寺において牧翁和尚に親炙した。その際に陽明学徒と論戦をまじえ、これを論破した。ついで明暦元年再び長崎に至り道者をとうた。その前年に黄檗の隠元が長崎に渡来した。隠元は道者の師の亘信の法兄で、道者には法伯である。しかるに師が来着した時には、両者の間に溝ができていて、そのままでは、とうてい並び立つことができぬと察した師は、道者を他に延請しようとして、肥前の平戸に行って城主の松浦鎮信とはかり、また加賀の金沢に至って、天徳院の鉄心道印と議したが、事はついに成らなかった。師はその冬江戸に下り、翌年春まで松浦侯の邸にとどまった。

師は、明暦三年牧翁和尚から次の印状を受けた。

此永琢首座、撥草瞻風の志有り。久しく霜辛雪苦を経て、諸方の門庭を敲磕し、大事因縁を了畢し、疑団を絶断せしこと必せり。誠に吾門庭の真種草なり。憶うに夫れ昔年霊山会上に於て、微妙の法門摩訶大迦葉に付嘱し了れり。今其例を挙げて、吾亦曲げて汝に伝付す。後来断絶せしむる莫れ。

惟れ時に明暦三酉年十一月吉辰

正法末派　三友寺　祖牛九拝

進上　永琢首座　侍司下

(原漢文)

ついで万治二年十月には京に上り、妙心の前版職に転じた。それで後に寛文十二年妙心寺開堂に嗣香を供し、「一片は以て前住当山雲甫和尚鞠育の恩に報い、一片は以て再住当山牧翁老漢法乳の恩に報ゆ」と頌したのである。

三　三大寺創建期

師はこれより各所に法を説き度生に努め、行法の基地として、網干の龍門、大洲の如法、江戸の光林の三大寺を建てた。なおこの間に京の山科に地蔵寺を再興し、寛文十二年には、本山妙心寺に勅を奉じて入寺開堂した。

㈠龍門寺　師の郷里浜田にある。師の根本道場で、その建立した寺院中最大のものである。六千百余坪（二ヘクタール余）の境内には二十有余の堂塔寮舎が立ち連り、地方稀に見る大伽藍である。

師は万治年中、同村に海晏寺を営んだが、多衆をいれがたく、寛文元年にこの大寺を建立するに至ったのである。浜田の富豪灘屋（佐々木）道弥は、師の竹馬の友であったが、二弟正意道珠とともに力を合せ巨資を投じ、方六十間の寺地を造成し、多くの堂舎を建立し、叢林として有るべきものはことごとく備えた。その形式は唐宋以来の禅宗伽藍の模写ではない。仏殿法堂を作らず、大方丈を本殿とする。これも師の禅が日本禅と称せられるゆえんの一で、民衆を集めて説法するに便ずるものである。禅堂は仏殿に擬して釈迦を本尊とし、また単を高くするなど、坐禅についての師独特の見解に即したものである。

㈡山科地蔵寺　寛文四年、師は京に病を養い、山科の地蔵寺を再興した。足利尊氏の創建であるが、荒廃していたのである。

翌五年から七年まで、ここに閉関した。師はこの寺の閑静さを愛して、この後も度々ここに閉関したが、この時が最も長期であった。師の閉関は悟後修行の一と見るべきもので、

前方、身どもは久しい間、ここかしこにて閉関いたして、今時の衆生の機を観じて、なにとぞして、一言で衆生の機にかなうようにと存じて、それゆえに、このごとく思いつきまして、不生の言をもつて人に示しまして、余

の事は申さぬなり。（『玄旨軒眼目』）

と師はいっているのである。

師は、京滞在中はもとより、江戸往復の途にも必ず立ち寄り、毎々ここに止まった。ゆえに、ここで延宝七年には仁和寺門主寛隆法親王が、元禄五年には同寺真乗院孝源大僧正が来て、問法するなどの事があった。

㈢如法寺　明暦元年の冬、師が江戸の松浦侯邸に止まった時、伊予大洲の城主加藤泰興が初めて参見し、深く信服して翌年封地大洲に請じ、その翌年再び迎えて遍照庵を建てて師にこれを督せしめた。これが師のためにできた最初の寺である。寛文九年には大洲城の東の富士山中に如法寺の廃基を興して師を開山とした。侯は常に参問につとめた。それより十二年に至るまで、師はほとんどここに止まり、これを離れたのは、妙心寺開堂の際と時々龍門寺に帰った時のみである。その間に、雪峯飛猿嶺の話を挙して衆を勘験し、奥旨軒を立てて閉関し、宿衲を率いて入り参究せしめるなどの事があった。

延宝五年十二月泰興が卒去したが、後嗣の泰常は先人に変ることなく、師を尊び外護として大いに勤めた。

㈣光林寺　師は延宝元年の秋、師の郷里の領主讃岐丸亀の城主京極高豊の母堂養性院の請により江戸に下った。明暦元年以来二度目の江戸入りである。養性院が師を信仰することははなはだ厚く、その書翰にも、

久々御め（目）にかゝり候はねば、なにと申てもしゆぎよう（修行）の心、みが（磨）きうす（薄）く成り申候やう（様）に存候ゆへ、一入御くだ（下）りま（待）ち申候。

とあるごとく、たえず東下を願い、師も例年江戸に下った。翌二年春には、侯は亡父高和菩提のために龍門寺の寺地を寄附し、三年には丸亀に宗津寺を建てた。いずれも母堂の願意によるものである。

養性院は、師のために江戸にも庵室建立を企て、五年には建築が成り、六年十月には師が臨んで落慶した。これが麻布の光林寺である。ただし今の寺地へは元禄七年に移ったのである。師の伝に、「師の教、四表に布しくもの、江

都に若しくは無し」というはこれ全く江戸の土地柄によるもので、大名旗本などの帰依するもの多く、その領地まで師の教化が波及し、遠く奥州の僧までも、師の会下に入るに至ったのである。

四　諸所結制期

師は過ぎる十余年間、一般の士庶民衆に対して、絶えず説法によって教化に努めるかたわら、会下および四来の雲衲には、主として個人的提撕によって指導して来たが、ここに一転して結制を行い、期を定めて集団的修行をも行うこととしたのである。延宝七年以後、ただ天和元年を除いて連年続行し、十五回の多きに達した。これを表示すれば、次頁のようになる。

㈠普門寺結制　普門寺は平戸にあり、松浦氏累代の菩提寺である。松浦鎮信は貞享二年に、これを師に属して中興せしめた。師は元禄元年六月下向し、その冬に結制した。侯は師の教えに従い仁政を施したのである。

㈡龍門寺大結制　元禄三年二月に、特に勅して仏智弘済禅師の号を賜わった。師は、その八月に養性院（去年二月逝去）の遺願により、丸亀の宝津寺で説法し、帰って十月初から大結制を催した。貞閑尼（俳人田拾女の後身、貞享二年網干に来り師の門に入る）の記すは、

元禄三年の冬は、大結制の事なだや（灘屋）道弥居士の子そく三人、望申されしかば、長月はじめかたよりもよう（催）され、夏入迄はあまり間もなき事なれば、おほ（多）くの衆はあつま（集）り給はじと思ひしに、さまぐいひつたへ侍るにや、ひがし（東）はゑぞ松まへ松島や、おしま（島）のけい（景）を見すてゝ来る。西は心つくし（筑紫）のは（果）てしなく、六十むくに（六国）の外りうきう（琉球）まで、きこ（聞）へわた（渡）りはせ来る。本山の尊宿、さうたう（曹洞）のたうだう（東堂）長老、大比丘大比丘尼、律宗其外宗門に来らざ

年次	時期	場所	会衆数	備考
延宝七	冬	龍門寺	六〇	
八	冬	如法寺	一〇〇	高野山法雲（元如）律師等三人参加
天和二	冬	山科地蔵寺	一五〇	法雲等十余人別に律院を作る
三	冬	如法寺	一〇〇	
貞享元	冬	光林寺	一三〇	養性院施主。女人の参詣を禁ず
二	冬	播磨曽根周徳寺	九〇	前半夏
		龍門寺	一三〇	後半夏
三	夏	龍門寺	一五〇	腐汁の雑炊は大衆の身を損ずと叱せらる
〃	冬	如法寺	（不明）	夫婦不和の嫁の悔い改めはこの時か
四	冬	光林寺	一五〇	貞享元年のに同じ
元禄元	冬	普門寺	六〇	伯父甥が訴訟をとり下げ和解
二	春	龍門寺	八〇	尼衆の結制
〃	冬	岡山三友寺	一三〇	子の無い女の歎きをさとす
三	冬	龍門寺	一三〇〇	大結制。盗癖のある僧の掛搭を許す
四	冬	龍門寺	二〇〇	弟子（在俗を含む）ばかりの結制
五	冬	美濃玉龍寺	六〇〇	済洞の尊宿八十余人会に加わる

るは無かりしほどに、其数千々にあまり、西禅堂本禅堂南北にあ（空）き間なく、かりの禅堂日々に立そへ給ふ。方丈の前には、かけだし（掛出）などわたし、町屋には比丘尼うばそく（優婆塞）うばい（優婆夷）、遠つ国よりおびたゞし（夥）う来り、いつのほどにかあぼし（網干）のさと（里）都となり、町屋うらや（裏屋）こや（小屋）なや（納屋）まで人の入こみ、しづ（賤）のめ（女）しづ（賤）のを（男）まで、かかる時に逢奉ると、くれ（暮）行くとし（年）もわす（忘）れは（果）てたゞ明くれ（暮）参詣の事のみいさ（勇）みあへり。

とある。現存の師の法語は、この結制と、前の宝津寺との説法を聞き書きしたものである。

㈢将軍の問法を拒否　師は翌四年正月五日に解制、早くも九日に出発して江戸へ下向。昨年江戸で結制の事に定まっていたのを、大結制のため延期されていたからである。しかるに次の事が起つたのである。

師、光林寺に在ませし時、大名旗本車馬駢闐（へんてん）す。就中別して帰依の衆中内談し、か様の正法、公方様御聴聞あらば、天下のため是に過たる大幸あるべからずとて、種々相談せられる。師、御聞あつて早速御発駕御上り玉ふ。

（『盤珪禅師行業略記』）

これで昨年来予定の江戸の結制は、とうとうお流れになってしまった。

師は三月に入洛、帰城する松浦任（鎮信の嗣子、後に棟と改名）を待ち合せ、大阪からただちに平戸に向い、滞在半年で龍門寺に帰った。

㈣玉龍寺の最終の結制　師は承応二年冬に玉龍庵を去って以来、久しく訪れもしなかったが、その地の道俗が師の徳を慕うのあまり、新たに堂舎を造立し改めて寺となし、師を迎えて結制せしめたのである。この会は龍門寺の大結制につぐ盛大なものであった。美濃は開山大師以来縁故の深い地で、妙心派の中枢地である。この会が派内に及ぼした影響は、かえって龍門寺の大結制よりも大いなるものがあろう。

五　末　後

元禄六年二月玉龍寺の解制後、師は濃尾の諸寺を巡り江戸に下った。松浦鎮信の建てた天祥寺を落慶し、五月の末に立って六月十日に龍門寺に帰った。翌日侍僧に、「老僧は、数月を出でずして、世を去るであろう。治むべきものは治めよ」と告げ、七月に至って微疾があり、八月五日より三日つづけて最後の説法を行った。貞閑尼は次のように記している。

五日、六日、七日うちつゞき出させ給ひ、言ばを覚理にてすまし、がつてん（合点）にとゞ（止）まるは、な（成）りたるにあらず、これをこ（越）へて、な（成）るとな（成）らざるの御ことわり（理）を、御心ちもおも（重）くおは（御座）しけるに、よくと（説）ききか（聞）せ給ふ。

九月三日辰の下刻（午前九時）右脇で寂した。祖仁は『盤珪禅師行業略記』に、

遷化一日前、周蔭申けるは、何にても仰せ置るゝ義なしやと。師曰、身ども一生、云置事のなき事ばかり、人々に云ひ聞かせたと。七月初より御不食にて、次第に御草臥（くたびれ）御病中なにの殊勝奇特なる事もなく、御末後まで平生底にて御終焉（しゅうえん）なりき。

と記している。自信に満ちた生涯であり、不生の人であったことを示しているではないか。

これより前、当年の春、寺の東方に東西二十間南北六十間の地を新たに領主京極高豊より寄附せられ、開山塔地の造成にかかった。遷化の翌日その塔地で荼毗し、遺命により遺骨の半分は、去年師が自ら指揮して造った如法寺の祖塔に分ち、半分はこの龍門寺の開山塔に納めた。なお師が建てた各地の寺々に分骨塔を立てたのである。

六　教化の普及

由来禅宗は伝法を重んじ、もっぱら、それのみをもって事足れりとする者もあるが、師は度生本位で、衆生無辺誓願度を本意とし、広くあまねく及ぼすことに努めた。ゆえに手度の僧四百人、尼二百七十人あり、法名の弟子は男女合せて五万人に余る。帰依者の具体的の例は、龍門寺の「開山塔造立香典牒」を見ると、登載人数八百四十、男は四百六十、女は三百八十あり、上下各階層にわたっている。住所を記したもののみを拾っても、奥羽から九州にわたり、広く二十余国に及ぶのである。

師の開創する寺院四十七、歿後勧請して開山とするものは百五十余、その最たるものは、師が元禄四年に滞在した松浦家の別墅（べっしょ）を寂後三年に改めて寺としたもので、これが平戸の雄香寺である。それを前の三大寺と合せて盤珪派の四本寺という。現存する派下の寺院は約百箇寺あり、東京・岐阜・兵庫・愛媛・長崎の各府県を主とし、その他を合せると十四の府県にわたっている。元文五年、大法正眼国師と諡された勅書に「化は八紘の表に被す」と仰せられた

のも過称でないことが知れよう。

七　風格と行持

㈠慈悲　師の伝に「風度超逸、淳実慈愛」と評している。慈悲の権化ともいうべき師の面目を真によく評し得ている。その現われの二、三は、結制表の備考欄に略記したが、なお数々ある。ことに大結制に衆僧の言をしりぞけて、盗癖ある僧の掛搭を許したことは二、三の古書にも記され、かつて小学校の国定読本にも載せられて周知のことである。

㈡明眼　師は明眼の宗師として世に知られた。師自らも、「我宗は明眼宗にて、古人一個も眼暗くして、人のためになりたるは無し。我が沙汰を越えて、たゞ明眼に達するまでの事と心付きて勤めしなり。このゆえに人の具眼不具眼を見徹すること自由なり」と言い、三友寺の結制のありさまについて、「あふぎへんつう（奥儀遍通）とやらん。万人来りつどいても、いまだ言句のいでざる前に、その人のこつずい（骨髄）を見とほ（通）し給ふ。まことに邪見の人もきふく（帰服）すること、岩間の水のおつるがごとく、鹿の角のもろきに似たり」と貞閑尼も言っておるのである。

㈢己を持すること厳　他に対して寛容であるに反して、自らに対してははなはだ厳であった。女子に面接するには必ず第三者を伴った。自ら創興した寺院においても、一紙でも寺物を私用に供しなかった。こういう点で最もきびしかったのは、大衆と別の食物をとらなかったことである。ある時、加藤泰興の側室慈光院から、小さな初なりの茄子二つを如法寺にとどけた。典座の祖徹は、「こんな小さな物二つ、大衆にはとても及ばない」と、師一人に汁に入れて差し上げた。ややあって師は「城より来た茄子はいかがしたぞ」と。祖徹はありのままを申し上げると、師は「身どもに毒を食わせた」と言って、翌朝の小食も昼の食事もとらなかった。このようなことは龍門寺その他でも数

度あったのである。これは、近時の叢林の衰廃は主者の別食するに因るのであるとの、師の持論によるのである。

㈣利勘をきらい人に乞い求めない　少しでも損得に関する事を言う者があれば、「寺へ商人のような利勘な者が来て、勝手な事を申す」と叱った。人に乞い求めることをせず、仏制である托鉢さえも禁じた。建てた寺にも檀家を作ろうとせず、龍門寺を建立した灘屋をも、その檀徒にすることは容易に許さなかったのである。道のために迎えるのでなければ、権門には至らなかった。しかも貴賤貧富を差別しなかった。かつて大洲にあって、小吏の藤岡勘七の招きに応じた。たまたまその日に太守加藤泰興からも請があったが、先約があるとてそれを断った。このような例も多い。

八　家　風

㈠独自の禅　師の禅宗思想史上における地位は全く独自のもので、何ら伝統的影響を受けていない。ゆえに師を無師独悟だという。師の禅は文字通りの日本禅である。師いわく「仏心は不生にして霊明なものが仏心に極ったという、不生の証拠をもって人に示すことは、身どもが初めて説きました」と。不生の語は昔から有るが、その不生の証拠をあげて説いたのは自分が初めだというのである。その証拠とは、たとえば説法の席で、寺外に犬の声、鳥の声などのするを、聞こうなどとは思わぬが、声がすれば明らかに聞き分ける。これが不生で聞くのである。すなわち、しようとせずして、できることが不生だというのである。

㈡不生の仏心　師の主張を要約すれば、「人々皆、親の産み付てたもったは、不生の仏心一つである。余の物は一つも産み付けはしませぬ。……その仏心のまま得居ませいで、地獄餓鬼畜生等の、あれに仕替えこれに仕替えて迷いまする。……一切の迷いはみな身のひいきゆえに出かしまする。……ここをよう聞きこんで、仏心を余の物に仕替

えぬようにさしやれい。……その不生にして霊明なが仏心に極った事を決定（確信）して、すぐに不生のままでござる人は、今日より未来永劫の活如来でござる」となる。

師の主張の根本原理は不生である。世に師の禅を「不生禅」という。古来の禅者には一貫した思想はない。ただ機に応じ時に臨んで、一語を吐き一動を挙するのである。師はこれと異なり、「不生で一切事がととのう」とて、いかなる場合にも常に不生で自由自在に処理し、大機大用の妙処を発揮するのである。それが一貫した思想があったからである。

㈢禅風　師の禅の表現形式は、およそ直指禅・国語禅・民衆禅の三つとなろう。

まず第一に直指禅とは、師いわく、

総じて近代の知識は規矩を立て、あるいは、道具をもつて人を接して、道具でなければ、らちの明かぬもののように思い、道具無しに道路に指し付けて示す事は得しませぬ。道具でなければ、かなわぬように人を接するは、道具の禅というものでござる。

道具とは、公案であり仏経祖録である。師は、この道具を用いず、直に指しつけて示すのである。ある僧が、「久しく百丈野狐の話を提撕いたし、骨を折りますれども、いまだ会得いたしませぬ」というに対して、「身どもの所では、そのような古反故の詮議はいたさぬ」と言った。また師いわく、

身どもは、仏法を説かず、また禅法を説きやしませぬ。説こうようもござらぬ。人々皆、今日の身の上の批判ですんで、らちの明く事でござれば、仏法も禅法も説こうようはござらぬ。

師は臨済宗に属するが、唐宋以来臨済宗の伝統の型である公案などを用いず、身の上の批判でらちを明けようとするので、類型的でなく、個性に応じて化導するのである。

つぎに国語禅とは、漢語による問答や、仏経祖録の講義を行わず、平話すなわち国語で説くのである。師いわく、

日本人は日本人に似合うたように、平話で問うがようござる。日本人は漢語につたのうござつて、漢語の問答では思うように問いつくされぬものでござる。日本の平話で問えば、どのような事でも、問うに問われぬという事はござらぬ。問いにくい漢語の言葉で精をはつて問いまわろうよりは、問いやすい日本の言葉でいうがようござる。また日本の僧が、漢語につたない俗人に通じにくい漢土の言葉で示すというは、自分の上に、仏心のらちが明かぬによつて、その問いの文を、俗に通じにくい漢語でいい紛らしておくというものでござる。

この国語禅も、師の禅が日本禅といわれる一理由なのである。

最後に民衆禅というは、師はもとより専門の僧侶を接得したが、それのみでなく広く在家の男女を含めて、民衆を対象として、平話をもって盛んに説法を行った。その具体的資料が貞閑尼の記録した『説法聴聞日記』にある。それは同尼が貞享二年網干に来てから師の示寂まで、あしかけ九年間に聞いた説法の月日と、その日の回数とを記したもので、一日に三座のことも少なくない。その最後に「御説法てう聞の数五百二十九座」と記しておる。これは同尼が、ほとんど皆網干で聞いたもので、他所のはごく少ない。網干のでも尼衆の禁足安居の時には聞いていないから、実際にあった説法の回数はもっと多いはずである。しかもこの間に、師は広く各地に出向いていて、龍門寺にいた日数は半分くらいのものであろう。出先でも絶えず説法したのだから、師の行った全回数は驚くべきものであろう。浄土系の宗派と異なり、我が国では禅宗で民衆相手に説法したものはないようである。おそらくは師が最初であろう。かくして当時、不生禅が大いに天下を風靡したのである。

㈣不生の生活　　師の要求するところは、「すぐに不生のままでござれ」である。このゆえに「そのまま禅」という。この語は、普通に本物ではない、いくらか下った物だとの意とせられておる。しかしそれは、師の真意を了得してのものではない。師いわく、

人々みな不生の仏心で居さつしやれい。心上に心を生じ、不生になろうとするは誤りでござる。不生に成る事は

いりませぬ。こしらえて成るを不生とは申しませぬ。また成る不生が何の用に立ちましようぞ。皆人がよく不生の理ということでござるが、不生に理もいりませぬ。成る事もござらぬ。理にもあずからず、成る事も越えますわい。皆聞き誤りますものは、不生を立場のように存じて、外に一つ不生という物があつて、それにどうでも成る事のように思い、いかい違いな事でござる。成ろうとするものは、不生ではござらぬ。成ろうともせず、ただ不生で居るがよくござる。それを得知りませいで、ひたものあがいて、わきかせぎしまして、どうして不生に成ろうと解了します所で、心上に心を生ずと申す。

これは不生の本質を最も明確に説き明かした言である。これによって、師の「そのまま」が、決して本能的な下級なものでなく、はからいのない真実のものであることを知るのである。

白隠年譜に、不生禅を「平実禅」と言っている。これは「そのまま禅」と「易行禅」との二語を合せて言ったものであろう。既記の「今まで得知らいで、むだ骨を折つた事かなと思いついた」との事、また「規矩を定めない」との事よりしても、師の禅を易行というは不当ではないが、これが決して低級な安易なものでないことに注目せねばならぬ。ある女が「禅師のお示しの通りなれば、無造作に仏心で居れば、心安うござりまするが、余りお示しが軽過ぎますではござりませぬか」というに対して、師いわく、

身どもが示しは軽過ぎはしませぬ。仏心で居るより重くとうとい事は、外に有りはしませぬ。身どもが仏心で居たまえというは、軽い事のように思いやるが、重いゆえに、皆の衆が得仏心で居ぬわいの。それが軽い事か。また仏心で居る事は重いように思いやるが、今これを聞きこんで、わきまえ決定して、仏心で居れば、骨を折らずして、軽く心安う今日の活仏でござる。

得仏心で居ることはむずかしいが、仏心で居れば、心安う活仏であるというのである。まして、師の期するところは次に記す「法眼成就」にあるのだから、これに達するのはなかなか容易の業ではない。

㈤法眼成就　師には著書はない。師の言説は説法を除いては知ることはできぬ。現存する説法の記録は、晩年ことに元禄三年のものである（祖仁の記すのは、他の年のものも多少はあろうが）。上の記述はそれによったのであるから、これは師の言説の到達点と見るべきもので、その発展過程は示していないが、師の言を祖仁が記すところは、身ども廿六の時、播州赤穂野中村にて庵居の時発明せし道理、又道者に相見し証明を得し時と今日と、その道理においては、初中後一毫計りも差事なし。しかれども法眼円明にして大法に通達し、大自在を得たる事は、道者にあいし時と今日とは天地懸隔なり。汝等このごとき事のある事を信じて、法眼成就の日を期すべし。問云、法眼円明は時節ありて成就するや。一朝にも成ずるや。答曰、時節あるにあらず。ただ道眼明白にして、一点のかけめなき時成就するなり。余念なく一片長養の功にて成ずるなり。

これによって師の長養の決して短時日でなかったことがわかる。その間絶えず成長が続いたのである。山科地蔵寺の節の閉関に関する記事も、それを示す一資料であるが、その他にも禅経験の積み重ねがあって、この到達点に到ったものであることを認めねばならぬのである。公案をしりぞけたことも、一時の思付きによるものでなく、初期において実施して得た経験に基くものである。その点は「死了焼了之問答」の幅についてもつけ加えておいたが、なお他にも同様の資料があるのである。

鉄眼

赤松晋明

日本禅宗は三宗に別れている。
一は曹洞宗で二本山あり（越前の永平寺、鶴見の総持寺）、二は臨済宗で十三派十三本山がある。妙心、南禅、建仁、東福、大徳、天龍、相国（京都）、永源（滋賀）、仏通（広島）、方広（静岡）、国泰（富山）、円覚、建長（鎌倉）、三は黄檗宗で一本山、万福寺である。
その教義、成立などは各位専門家の別記により御説明されているので屋上の屋は排して、ここには黄檗宗に関して特殊部面のみ記して参考に供したいと思っている。黄檗は臨済の正宗を継承しているので本筋は変らないが、内外とも特殊な点が多い。
禅の本来は不立文字で「直指人心、見性成仏」であるが、その本筋に入るためにはひたすら打坐の黙照禅に従う曹洞式、公案を拈じ研参する看話方法の臨済式と分れているがいずれも禅の修行である。黄檗はその上、禅浄一味をとなえ、念仏禅を行っている。道元、栄西の両祖が日本で学を究めたうえ、支那に渡り、禅を究めて帰国し、曹洞・臨済の両禅開祖として全国に布教して、今日の両宗の基いをなしている。
黄檗宗祖隠元禅師は三百年前支那に生れ、明末の支那仏教の教育を受け、南方支那の名山名刹を歴訪して当時の禅

浄一味の宗旨を体験し、純支那僧として承応三年日本に来応、京都宇治に黄檗山万福寺を開創して、黄檗禅を提唱したのである。従って臨済禅ではあるが、遅れて日本に伝えられたので明末禅浄一味の禅となるのは当然である。その経由来歴はさておき、支那式の風俗、習慣、宗是の多くを伝えている。

律身精厳兼修浄土といい、唯心の浄土、己身の弥陀と説くところは浄土教の教えとやや違うが、一文不知の尼入道も念仏三昧に入れば、即ち禅であると教え、それに道教の風習も加わり、老子の本来面目が加味されている。

禅浄双修の教えは、隠元開祖、木庵二代によりますます盛大で他の宗派からも参禅の僧多くなかなか盛大であった。黄檗には名僧智識も簇出したが、そのうち鉄眼は後世に伝わる名僧である。

荊棘林中線路通ず
なおざりに踏破す大虚空
頓に明月清風の外に超え
鑊湯炉炭の中に安住する

というのが鉄眼投機の偈である。

鉄眼は千辛万苦して荊棘の林をぬけ出でることを、あえて等閑に大虚空を踏んでゆくがごとくなし得た人であり、心を明月清風の境界の外において、しかも鑊湯の釜の中でも烈々と燃え上る火の中にでも身を捨てて行った、という意味の詩である。鉄眼は終生の事業として、六千九百五十六巻の一切経版木六万枚の刻成、その間にあって、三度にわたる救済事業に生命を尽くしている。その間禅生活、坐禅三昧の結果の悟りの果実をも得ているが、師木庵は当時鉄眼に講経の師となれといわれた。

叙述の順序が多少違うかも知れないが、ここで一応鉄眼禅師の略歴を知っていただく必要からごく簡単ながら次のように記しておく。

鉄眼は初め浄土の教えに帰依し、中年より黄檗の禅に入り修行した名僧であるが、浄土教に入り、次いで九州各地の名僧に就いて修行し、曹洞禅にも教えられ、教・禅を充分研参の後黄檗に入ったので、不立文字と言いつつ学問的にも博学多才な士である。鉄眼は今を去ること三百三十七年前、寛永七年一月元旦に九州肥後の国益城郡（今の熊本県下益城郡小川町）守山村に生れた人である。父は佐伯浄信といって非常な仏教信者であり、母も賢い立派な女子の手本として恥しくない人であった。

七歳の時に父からお経を教わって、すぐによく覚えてしまった。そして十三歳になって、同じ郡の海雲法師に就いて頭を剃ってみ仏の弟子になった。

二十一歳の時、もっと深く仏道を研究するために、五、六人の友人と一しょに京都へ出た。京都で五、六年修行した後、なお仏道を深く研究しその根本を握ろうとして隠元禅師のところで修行され、のち第二代の木庵禅師の弟子になった。鉄眼は常に粗末な着物と粗末な食物とで倹約な生活をしており、そして暇さえあれば読書と坐禅で一生懸命であった。

さてそこで日本には大きな寺や、多くの偉い僧侶がたくさんできて喜ばしいことであるが、ただ一つ師が喜べないのは、日本にまだ一切経の版木がないことであった。これは仏教国の日本の恥であると思い、どうかして、命をすててもこの出版だけは完成せなければならぬと決心した。そして寛文八年三十九歳の時、大阪の月光院で初めてその大事業の決心を発表した。その時、妙宇という老尼がその志に感じ、まず一千両を寄附することになり、これが一番の資金となっていよいよ着手を始め、十七年もの長い間にいろいろな苦労とたたかい、努力を続けて、とうとう一生の願いである一切大蔵経六千九百五十六巻出版の大業は完成したのである。

鉄眼はあくまで黄檗禅の遵法者であり、よき弟子であり、嗣法者であることはその行履（あんり）でもわかり、その実績でもはっきりわかるのである。念仏禅の行者であり、その世に訴える真摯さ、大衆に説く仏教のありがたさ、信仰の迫真

さは実に見事なものであった。世に対する没我の真境もさる事ながら、自ら身を持する態度にもせまるものがある。われわれ鉄眼の法を継ぐ門下のものは三百年来の伝統に生きて、その鉄眼の厳しい法を世々代々法孫に伝えてきた。しかも法系断滅の精神を持つ。断滅するも点続し、その精神は永劫続くと教えている。その禅風を護持するために上長尊重、住持交代の風は変革していない。

鉄眼は禅の修行者であると同時に禅の実践者である。世の甘きも酸いも知っている人である。従って悪人とて、それを除外するわけにもゆかず、悪は強しという意味で善にも転じうるのであるとし、済度の途中であるとしている。つまりは世間一般の人は仏の子であり、修行のまだできない人であるといわれている。

さて鉄眼禅の本質はどこに現れているかというと、黄檗禅、禅浄一味の教えで、その真意は彼の著書『鉄眼禅師仮字法語』一巻にあるというよりほかはない。

世にいう畳の上の水練とは、坐しながらまたは寝ながら泳ぐまねをして手足を動かし、心構えは相当だが、いざ水中に入れば何の役にもたたず、間にあわないというもの。家にあって起居動作一人前であっても、老化してくると大道に出ては自由ならず、規制されること多く、乗物を利用するも困難する事が多い。つまりは自己の身体でありながら、自らの思うに任せず、ただ苦を重ねるのみである。禅のさとりも、自らのみでは駄目、他もまた大いに必要である。

般若波羅蜜多心経（はんにゃはらみったしんぎょう）（略して心経という）は釈尊の説かれた大事な経であるが、その心経を本体に丁寧に縦横に説明したのが鉄眼の『仮字法語』である。文字の説明のみではなく、自らの悟りの本体を語り、実践的に説き明かしている。これには、仏教の重大事、一切経六千九百五十六巻の版木六万枚刻成の因縁事、数万の人命救助の施行の事、九州における法難の事どもが骨子となっている。

心経に説明している詞に「五蘊はみな空なり」とある。五つの蘊つまり色・受・想・行・識の色身が真理を陰覆す

る義に取ったものである。新しくは蘊は積集の義で、色身の法が大小前後、積集してこの身をなすものであると説いている。そのことを「照見」即ちさとれば一切の苦厄を追い払うことができるという、つまり度すれば即ち空なりと説く。その意味は五蘊もとより空にして、なきものなることをさとって、その理をあきらかに照らし見れば、一切もろもろの生死の苦患厄難を脱却して法身般若の体にかなうという意である。

五蘊というのは色・受・想・行・識の五つのしなりというが、ただ身と心との事である。初めに色というは身である。後の四つは心である。一切衆生はもとより涅槃常楽の体であって、法身般若の智身ではあるが、この五蘊の色身の迷いによって凡夫となっている。

第一に色というのはこの身である。また世界の天地草木にいたるまで、形のあり、色のある物はみなこの色のうちである。楞厳経に「一切衆生、無始よりこのかた、己に迷う物として、本心を失いて物のために転ぜられる」という。この意は一切万法はみな法身真如の体なることを知らずして、かえって天地の中の万物と思い、その万物の境界に迷う物のために我心を転ぜられて、さまざまの妄想をおこすということである。

また法身は形殻のうちにかくれていると古人はいっている。形殻は此の身である。此の身がもとより法身の体であるが、もとよりそれを知らない。我身に迷うて貪嗔煩悩をつくっている。かくして悪道に迷い、もとより法身の如来でありながら此の身を万物と思い、我身と信じている。我身と思うには二重の迷いがある。此の身は地水火風の四大をかりに集めて作られたものであるにもかかわらず、未来永劫死することなしと我身に執着するのは、これ凡夫の迷いである。さてまた二乗（声聞と縁覚）は凡夫と違い、我身を軽く見て白骨のように思い、ちりほども執着せず貪嗔瞋恚をおこさず、かくのごとくさとっているが、此の身の法身如来なることを知らない。

二乗は法身に迷うこと一重、凡夫は法身に迷い、また二乗のさとった処にも迷うゆえに二重の迷いというのである。菩薩は凡夫と二乗との二重の迷いを越えて此の身を即ち法身如来と見るのである。これを心経では色即是空、空即是

色と説くのである。色とは即ち此の身であり、空というは真空であり、真空は法身、法身は如来の事である。地水火風は地水火風にあらずして、法身真如の妙体なりと悟ることである。我身はもとより法身の体であって、生れたものではない。生れざる身なれば死することもない。これを不生不滅という、即ち無量寿仏である。

天地虚空、森羅万象にいたるまでみなことごとく法身妙体なり、こう悟った時を諸法実相ともいい、草木国土悉皆成仏とも言う。草木国土のみだけでなく、虚空に至るまで法身の体であるのを迷って虚空とおもっているが、さとりのひらける時、虚空もきえて万法一如となる。

楞厳経にいわく、「一人真を発せば源に帰す」と、円覚経には無辺の虚空、覚に顕発せらるといっている。これつまりは、諸法はもとより自ら寂滅の相といい、または法は法位に住して、世間の相は常住なりと説かれているのは、つまり悟りの開けた境地をいうのである。よくよく坐禅工夫して、色蘊の迷いをこえて法身実相の体にかなうべきである。

第二に受ということの説明である。これは納領を義としているが、ものを受けおさめることである。即ち眼、耳、鼻、舌、身の五根に外の六塵の境界を受けおさめることをいうのである。眼には色、耳に声、鼻には香、舌には味を、身には触を受けおさめることである。この受けということは、苦、楽、捨の三受ということである。苦受は眼、耳、鼻、舌、身の上にさまざまなくるしい事をうけることをいい、楽受とは眼、耳、鼻、舌、身にこころよくたのしみなる事を受けることをいう。捨受とは苦でもなく楽でもないことを受けることをいうのである。衆生はこの苦受、楽受に迷いて苦しき事は嫌がり、楽を喜ぶのである。このために他を苦しめることを何とも思わない。魚鳥の命をとり、日頃地獄の業をなしている。これ一念の迷いである。

求めあるはみな苦なりと古人も言っている。夏の虫の火に入るがごとく、淵の魚の餌をむさぼるがごとくである。地獄の苦、畜生のあがき、修羅の有様はいずれもむさぼりの心から発している。

人が楽と思っているのは、実は苦をもって楽と思っている。顚倒の凡夫、楽を苦と主客顚倒の場合もある。苦と楽

との二つの間に迷うことを第二の受蘊といわれている。社会百般の世相は苦楽交錯して至る。盛衰これも常ならず、苦楽の二受である。苦楽の二つをこえた時第二の受蘊の迷いをはなれて、涅槃の大楽に至ることができる。

第三に想というのは思想の意である。人々の心中に日々夜々におこる妄想のことである。昼は妄想で、夜は夢というわけである。だが人間のすべて夜も昼も夢であり、妄想である。実と思うもすべてはこれ妄想である。鏡や水にうつる影のごとく、もとよりきわめなきもので、あるかに似たるものである。人の妄想もそういうものである。にくい、かわい、うらめし、ねたまし、こいし、ゆかしもみな、ことごとく妄想である。夢見るとかわりはないのである。我が本心のうちにかかっているさまざまの妄想は本来ないもので、何も映らない鏡のようにあるべきである。慈心の初めいとしく、時経て嫌になる心もみな妄想のゆえである。最初一念の妄想に気をつけて、取り返しのつかぬ妄想にしてはならない。一念心をひるがえせば無始久遠の妄想も刹那の間になくなるのである。夢も妄想もおもい捨てて、さとりの心に帰るべきである。百億の三千大世界も衆生の妄想よりおこり、地獄も人々の妄想によって作られる。この妄想のあさましさをたちきりすてて、第三の想蘊（そううん）をこえてさとりの田地に至るべきである。

第四に行（ぎょう）というのは遷流を義としている。我心の生滅してうつりかわるのをいうのである。心に妄想のおもいあるときは、その心刹那もとどまることがない。しきりにうつりかわるものである。水の流れのごとくとどまらず、燈火のまたたきがとまることがないようなものである。一切有為の迷いの法は皆これ行蘊の遷流である。無常生滅である。しばらくも止ることがない。

涅槃経にいわく、「諸行無常、是生滅法」と。

円覚経にいわく、「六塵の縁影は自心を相とする」と。

金剛経にいわく、「如来というは来るところなく、また去る所なし」と。法身如来である。金剛には三世不可得とある。

法華には諸法実相という。法界平等、心身如門、すべて幻、三塗も幻、天上も、因果も、一大法界も、衆生の幻業、幻苦、幻慈、これを涅槃の大楽という、すなわち幻法である。

三界万法すでにこれ幻なるゆえに幻はもとより生ずることなし、すでに生ぜぬ万法なれば、いずれの時か滅することがあろうか。

楞伽経にいわく、「牛にあらざる、馬の性のごとく、馬にあらざる性のごとし。」

長水和尚、楞厳経の言に、「清浄本然云何忽生山河大地。」

瑯瑯答えていわく、「起滅――寒灰枯木にしさるべし」と。

行蘊の解釈は今も昔も同じである。一心の本体よりみれば、本来無一物にして一塵をも立てない。実際の理地であるから諸仏もなく、衆生もなく、いにしえもなく、今もなく、天にあらず、地にあらず、自にあらず、他にあらず、法界平等一相である。三百年前鉄眼時代の言葉として、早きこと駕の走るがごとく舟の行くがごとしというも、時代感覚からいえば現代の汽車、電車、自動車、飛行機というべきであろうが、人の心のうつりかわりは同じであろうし、光陰矢のごとしも同意であろう。時代の推移と人の心の考え方は違うが、悟りの境界は変らない。

第五に識というのは、色・受・想・行の四つの基いとなって、三界六塵を生じて人々身より森羅万象、天地虚空に至るまで生ずる迷いの根本である。この識は全体本心にて、体には差別はないけれども無明のわずらいがあるために識というのである。無明のわずらいがなければ即ち本心である。

識は幻夢のごとく、ただこれ一心である。時に幻として術道を行うものである。悪事を思わない、善事を思わない、善悪をはなれて無記の茫々たる心にている、その三つの状態をはなれ坐禅するのが、初心のありさまである。

初心のおこった時、こころざしを深くして、退屈の心なくひたすら坐禅すれば、坐禅の心が熟している時だから善、悪、無記の念がおこらず、とぎ立てたる鏡のごとく、すみわたりたる水のごとくなる心、すこしの間生ずることがあ

る。これ坐禅の心もち露ほどあらわれたしるしである。このような時いよいよ坐禅すべきであり、坐禅を続けたならば、初めのすんだ心がますます澄みわたるのである。やがて心虚空にひとしくなり、法界胸のうちにあるがごとくおぼえて、その胸のうちすずしきことたとえようもないのである。これこそ坐禅を過半成就せるすがたである。

禅ではこのありさまを打成一片といい、一色辺といい、大死底の人ともいい、普賢の境界ともいう。かようなありさまがしばらくでもあれば初心の人は、早くもさとって釈迦達磨にもひとしいと思うが、これは大なるあやまりである。これは第五の識蘊というのである。

楞厳経に湛入合湛は識の辺際なりと説いている。世上には、坐禅して、かような状態をさとりと心得て臨済徳山をもあざむき、われ本来の面目を得たり、本分の田地にはいったものと思い、人にも印可し、棒を行じ喝を下し、祖師のふるまいをするありさまである。これもまだまだ未了である。これはまだ仏祖の内証をしらず、一心の根源にいたらざる人である。いまだここまでもいたらずして、もろもろの道理を心得てさとりと思い、あるいは一切空なりと観じ、目、口をうごかし、手足をはたらかすものなどを悟ったものと人にもゆるす人があるが、これみなはるかに仏祖の心にへだたる人である。この識に迷つた人であり、これをさとりと思う人は間違いである。こういうところまでは修行し得たる人であるが、この識を超えることしらず、識に迷って識を本心とするにはいまだ修行の至らざる処があるからである。たとい見聞覚知を滅して内に幽閑をまもっても、なおこれ法塵分別の影事なりといっている。古徳も釈して、このうちに幽閑をまもるところ、そこばくの賢聖を埋没しおわる、宋儒の喜怒哀楽のいまだ発せざる時の気象を見るにただこのうちにあり、老子の虚極を致し静篤をまもるもまたただこの点にあり、といっている。

仏教の中の阿羅漢辟支仏の入処の定、さとる処の果もまたただこのうちにありという。これみな見聞覚知の分別をはなれ、無念無心なる処をさして、仏も祖師も言うところである。無念無心にして晴れたる空のごとくなるところは衆生の第八識といって三界六道の迷いを作り出す根本である。これより天地虚空、そのうちの有情、非情の種々の思

いを生じ、夢を見るのである。三界唯識と仏の説くところの義である。

また第八識は根身、種子、器界を縁ずといっている。仏がもしこのことを一向に真なりと説けば、衆生は進修せずして増上慢に落ちるだろう。もし一向に不真と説けば、衆生は自身を撥棄して断見を生じるであろう。この識はまことの本心に似てまことの本心ではなく、容易には仏も説かない。つまり真実なりと説けば衆生その処に留って満足して進歩しない。ここを大事にして仏も説かないという意である。このところ本心ではあるがなお修行をすすめ妄想を断ずるのである。なお進んで無念無心に行ずる時、忽然として真実のさとりがあらわれる。即ち百千の日輪の一度にいでたるがごとくあり、これを見性成仏ともいい、大悟大徹ともなづけ、寂滅為楽ともいっている。この時三世の諸仏に一時に対面し、釈迦達磨の骨髄を知り、一切衆生の本性を見、天地万物の根源に徹する喜びである。

楞厳経に、「見も見縁も現前の境に似たれども、もとよりわが覚明なりといえり。現とは、我が六根のうちの眼一つをかりて余の五根をしらしむ、見縁とは六塵の境界一切万法というのである。これわが身も万法も唯一の本心、覚明の体である」と説いている。

古人は、「懸崖に手を撤してみずからうけがって承当すべし。絶後にふたたびよみがえらず、君をあざむくことを得じといい、また百尺の竿頭に一歩をすすめ、十方世界に全身を現ず」といっている。みなこのさとりのあらわれる時の事である。かくのごとく坐禅工夫してこの境界にいたるべきである。あやまって野狐の禅にはいってはならない。

以上が『鉄眼仮字法語』の説くところのあらましであるが、その奥書に、「この法語はかつてひとりの女人の禅にこころざしふかきがためにかきつづられしものなり、云云」とある。

寂室

関　雄峰

一　誕生

正燈国師寂室元光高麗坊の誕生記には、「村上天皇（六二代）、冷泉天皇（六三代）─九六八年頃─の摂政従一位太政大臣藤原氏小野宮実頼公の玄孫小野宮少将某を生む、某平氏の女を聘して師を生む、寔に伏見天皇正応三年（一二九〇）庚寅五月十五日」と記されている。慈父が師の誕生を祝っての歌に次のようなのが伝えられている。

正応三年かのへ（庚）とら（寅）のとし
五月十五日ひのと（丁）のみ（巳）のさる（申）の時
千世までといは（祝）いをきてしたつのこは
雲のうゐまでこへひゞくなり
あなめでたわがひきうへしひめ松の
みどりこだかきちよのゆくすえ

みどりごの千世をこめたるたけなれば
よろづの人もあをぎてぞみる
正応三年六月二日（花押）　　　（仮名づかい、原文のまま）

以上のような七代も前（約三百年）の名や祖父の名が記され、慈父悲母の名は某としてあり、寔に伏見天皇の正応三年庚寅五月十五日と特筆してある点から郷土史家の間で種々研究されているが、証拠とする文献がなく推察に過ぎないようである。

寂室七歳の時、今も流れている旭川で小魚採りをして子供達と遊んでおられたが、ビクの中で逃げようともがく小魚を見て気の毒がり、友達のすきを見て逃がされた。後で子供らはそれを知って怒ったが、大勢の子供の中から一人も暴力を振う者はなかった。自ら備わる徳貌と威容の犯しがたいものがあったのであろう。この話にあらわれているものこそ、国師の慈悲（生命尊重）と、自ら信ずることは断行するという後日大成の要因であり、見逃すことができないことである。

二　上　京

郷土、美作国英多郡高田村（岡山県真庭郡勝山町大字勝山、現在誕生水の井戸は山裾に保管されている）を十三歳の時出発、京都東福寺七世の大智海禅師の弟子となられた。ある日おば様の家に招待され、滋養になるものをと魚鳥の料理を勧められたが、姿を正して、「坊は仏様の弟子となったから、仏様の御禁止になったことを犯すことはできません」と言って、御親切を感謝しながら箸を採られなかったということである。十五歳嘉元二年、黒髪を落し、大智海禅師から授戒され名を道号と改め、雛僧となられた。その年江州田上県（現滋賀県野洲郡栗東町）に行脚して、旅僧が坐禅す

る姿を見て敬慕の念がとめどもなく湧いて、自らも坐禅することを心に誓われた。翌年寺の周辺の茶を衆僧と共に摘んでおられた時、一人の旅僧が近寄り、「モシモシ若僧さん、あなたはまことに非凡な禅の宝のような人だ。宝石も磨かねば光は出ない。あなたの光を磨き出す師匠は、今鎌倉建長寺に居られる約翁徳倹禅師である。あなたがあの方に就いて参禅修行なさったら、きっと大器を成就され、人のため世のため大導師となられる」と誘われ、師匠の許しを得てこの旅僧に連れ立って鎌倉に行かれ、約翁徳倹禅師に相見、師弟の縁を結ばれた。約翁徳倹禅師は「昨夜諸仏諸菩薩が降臨なされ、光明が輝いて山河を照らす夢を見た。これは汝の来る奇瑞であったのであろう。待っておったぞ。夢に因んで元光と諱する」と告げられた。それでこれから後は元光と称された。

徳治元年十二月には湯薬侍に抜擢せられ、約翁禅師に随侍して建仁寺に転り、一夏九十日の期を過し、制間となったので和泉国安部野の文殊堂に参籠し、断食接心の苦行をし、いくらかの所得があり帰錫された。ある日約翁禅師に向って、「如何なるか是れ末後の一句」と問われた。約翁禅師は元光の言が終らない内に真向から一掌された。この瞬間に元光は忽然として疑いが晴れ、今までの智見を忘れて心地明々として大悟された。この時徳治二年（一三〇七）、十八歳の折である。

開眼の元光は以後ものに捉われることなく、何事も自在に、ますます専一に修行された。

延慶元年「作二雪達磨一」と題して次の詩偈を作られた。

　　暫らく空華を借って半標を示す
　　普通の年事未だ迢々たらず
　　西天　此の土　飄零の恨み
　　縦使あれ春風吹けども消えず

来朝中の南禅寧一山禅師がこの詩を読んで、元光の作であろうと指摘して無条件に賞讃した。開眼後、十九歳の時

の作である。延慶二年（一三〇九）、師の誨え（おし）により、金沢の恵雲律師の下で毘尼（びに）の学を日夜精進、三月にしてその深奥を究めたという勉強振りである。この年、師は建仁寺を辞して龍峰庵に居られたので随時研讃された。翌年東明恵日禅師が建長寺に出世され、特に元光を招請して侍客とされた。文保元年（一三一七）寧一山国師が南禅に住せられると、国師は元光の才学を愛せられ、禅機の勝れているのを知っておられたので侍香に招かれた。元光は約翁の法を継ぎ、東明、寧一山に歴参随侍して心奥を尽くされた。寧一山は証して鉄船という号を与えた。

三　国外行脚

その後、元光は支那の地を踏み、禅の根元を索（もと）めんと大願を起し、然可、俊翁、鈍菴などと風波大難を犯して出発された。それは後醍醐天皇の元応二年（一三二〇）、大元延祐七年、三十一歳の時である。最初天目山に登られた。日が暮れて、雪は尺余も積み、寒風が肌を刺すようであった。はるばる日本から道を索めて来た日本僧にも、叢林は人情を加えずはなはだ冷厳であった。師匠に相見を頼んでも許されず、同行の四人は佇立したまま頑として動かなかった。そのうちに中峰和尚が出て来て雪の上に「明日来れ」と書いた。元光はただちに洗足の水を汲んで洗い消してしまった。中峰和尚はこの機を見て喜び迎えた。辛酸苦修ついにその蘊奥を窮め、鉄船の名を改め、寂室の号を与えて証とした。録中の示衆十則、中峰和尚の賛などは中峰和尚の心蕊の表現であろう。大元至治二年南岳に行脚して草衣寺に至ると、古今名僧の偈頌が掛けてある。その内でも特に絶唱と称せられる張無尽居士の、

古人の一悟便（すなわ）ち心安し
計較（けきょう）何んぞ曽つて万百般ならん
草衣下の事を識得すれば

任他（さもあらば）あれ麻衣と金襴と

というのに和讃して「布衲」という偈を表しておられる。

曹渓の屈眴是れ争いの端
鷲嶺の金襴伝うこと却って難し
我が箇の麻衣些子（さす）に較（あた）れり
年々補綴して寒を遮り得たり

平常時に托しての心内の練磨、正念相続は、今日のわれらへの示唆と受取る時慚愧に堪えない。同年五月十九日夢に師約翁禅師の遷化を感得され遙拝された。また慈明禅師の旧庵南源寺廬山の帰宗の塔所を拝し、次いで大元至治三年（元亨三年）には一夏を胡蘇の虚丘に過し、堂外の千年石などにも坐禅され、また般若寺の絶学禅師にも参じ、一夏安居された。径山の元叟、保寧の古林、鶏足の清拙、霊隠の霊石、華頂の無見、天目の断崖などの諸禅師を歴参問答応酬し、当時の支那の禅匠の間にその名を識られ、滞元期間七年で帰国された。

四　韜　晦

大元泰定三年、日本嘉歴元年（一三二六）、長州三角県（山口県）に上陸帰国されたが、京師に上らず中国筋の民衆の教化に行脚しておられる。建武丁丑六月二十五日夜、夢中に両句を得て、覚めてこれを続けていうの偈がある。

人生倏忽（しゅくこつ）として露電に同じ
計較何ぞ曽つて徒らに自ら瞞ぜん
万事縁に随って胡乱に過ぐ

飽まで白飯を餐して青山を見る

心事了畢して安心し切った、真に帰家穏坐底の境涯の表現である。四十五歳の折、備後吉津の平稚居士が師の道を尊んでその邸を喜捨した。師はそこを韜光庵と名づけ、三年滞留された。

観応元年七月九日（一三五〇）六十一歳の時、足利義詮将軍より長勝寺住職を命ぜられたが受けず、備前金山に登って功上人の幽居を訪ね、山中の四威儀を賦した「行住坐臥」の頌がある。

山中の行、
煙霞遠近帰程を失し
谿辺趺脚して指頭破る
流水の声は忍痛の声に和す

山中の住、
草衣藜食朝暮を閲（けみ）す
千峰尽日双眸に入る
青黄を記さず能く幾度ぞ

山中の坐、
石榻（とうか）跏趺す惟だ一箇
全く寂を楽しむと喧を嫌うてに非ず
独り閑雲の相許可するあり

山中の臥、
高く蘿窓に枕して怠情を縦（ほしい）ままにす

天風吹き折る老松の枝叵耐（ほない）なり
吾が濃睡を驚かし破ることを

このように珠門の招請も一蹴して山間に清風を喫しておられる。また、

空　極

諸法は何を以て座と為すや
十方立せず一微塵
是心極って無心の地に至る
選仏場中及弟の人

寿聖の養道和尚に酬う

嘉音両度林巒に到る
午眠を驚起して竹関を開く
語を寄す龍峰下の頭角
一生我を放して安閑を得せしめよ

福厳寺逗留中、霊窓和尚に寄す

我が此の門頭市鄽に接す
那（なん）ぞ日々事の紛然に堪えん

百銭一柄の钁(くわ)を買い得て
去って青山をすいて暮年を安ぜん

又

五更起座して松風を聴く
故人を算し来れば半ばは空となる
識らず何の時か臭骨を埋めて
兄(ひん)の閑夢を煩わして荒叢(こうそう)に入らん

これらの偈にみられるように自然を友として名利を離れて自らの心情を磨くとき、ますます自然の中に融け込み、心境は練達されてゆくものである。自然の中に融け込み、自然と共に生きるところに、寂室の境涯と詩想があると思う。仏祖と共に生きるその喜びは絶大である。自然を征服するなどというおこがましい自惚れた気持ちは毛頭見られない。穏健そのものである。建武元年、虎関禅師は五十七歳、寂室禅師は四十五歳で十二歳若いが、いつの頃か虎関禅師は寂室禅師の故郷を過ぎた折、山は秀で水は清く静かな景色を眺めて、「この地方の形勝の偉大なことは寂室和尚によく似ておる。この山水の清淑の気が凝って当代稀れに見る禅僧を生み出したのであろう」と称賛しておられる。地霊人傑是神州というのはこのことか。駘蕩として遊化法悦の日を過すのが寂室禅師のあり方であろう。西は防長より東は甲斐の国まで韜晦遊化三昧であった。七十一歳の晩年、江州の太守、佐々木雪江居士の懇請により初行脚因縁の地に安居せられたのである。

康安元年(一三六一)江州の太守佐々木六角入道雪江の懇請によって、雷渓の地を埋骨の場と定められるや徳を慕って集る者二千余人という。現に永源寺の裏山にはたくさんの寺跡がある。弥天永釈、松嶺道秀、霊仲禅英、越渓秀格の四派開祖をはじめ、知庵元周、定厳乾一、可庭祖芳、及翁与信、釣月元綸、斉雲性均、無功元忠、道源菴主など

高足の弟子を養育して寂室の禅風を布演しておられる。

五　寂室の禅風

法語など二三を記して寂室の禅風を窺いたいとおもう。

「秀格禅人に示す」の一節に次のように言われている。

大凡人の子たる者は父の気分を稟く、天下古今理の然らしむる所以なり、必ず求めて之を得、学んで之を取るに非ず。汝余が室に入って余が法子となる、然るに痴頑疎慵の性余と毫釐も差わず、益々夙生の師資の縁熟するを感ず。其の性や既に同じ、其の跡も寧ろ然らざる可けんや。汝須らく余が澹然の後を俟って、三個五個の所在と雖も、人と首を聚めて遊処することを要せざれ、只渓辺林下に去つて、やや尖頭の茆廬を縛して形影相弔し、分に随つて修持し、此の生を終えんことを謀るべし。余に緊要の一訣あり、宝秘する事久し、今当に汝に付すべし、軽々しく人に語ること勿れ。汝毎日晨に起きて、先ず須らく手を引いて自ら頭顱を摩で、亦目を以って身上の袈裟を顧みて、心に念じ口に演ぶべし。吾は是れ釈迦文仏の遠裔なり、たとえ喪身失命するも、誓って毘尼の規範を壊せずと。至嘱々々。

これは附嘱の語であるが、その中にきわめて親密な父子の道情が感得されるとともに厳しい垂戒が看取される。

弟子を警策する法語の中に、

坐中の警策只だ衣を惹き席を敲くに過ぐる可らず、痛く竹篦を以て事を行せば、則ち或は他の心念を動して、恐らくは道義を壊さん。

とある。ここでは警策の行じ方について警しめておられる。厳しさの中に温かいものがなければならぬということで

あり、禅師の長年の経験と慈悲とが窺われるであろう。他方、

参禅は猛烈大丈夫の事業なり、怯弱劣機のよく跐(くわだて)及ぶ所にあらず。

として勇猛心を鼓舞されながらも、

学道の士は須らく身口意を慎護すべし。

としていたずらに大言壮語棒喝を行ずることを排され、一層内面的にして綿密な学道用心を説いておられる。おそらくこの点には、当時の禅界の弊風一般に対する禅師の経験にもとづく批判が含まれているであろう。

只だ久遠不退転の身心を弁取して、綿々密々に究め来り究め去らんことを要す。仮令(たとえ)今生に打して未だ徹せずと雖も、生々に人身を失わず、世々に善処に生るることを得て、真正の知識に遇うて一聞千悟せんこと必せり。二六時中四威儀の内、万縁を放下して把(と)って一件と做して、綿々に究め将(も)ち去り間断あらしめざれ。

というような工夫の仕方に関する指示の中にも、細行を慎んで大徳を成ずべく事を軽挙せず、疎暴に流れず、豪快洒落を粧うて整粛の美徳を穢すことを恐れ、行を立てるに穏実を図るを貴ぶという垂訓が見られる。一見温和な宗風のように見えるが、「二六時中四威儀の内万縁を放下して」とか「久遠不退転」とか「綿々密々」とかの語をもって修行における最も肝要なことが厳しく要求されているのである。

「松巌説章」には、次のように言われている。

作陽の操禅人、予に従って遊ぶこと久し。或る日別称を安ぜんことを需(もと)む、故に松巌を取って号となす。渠れ亦其の説を聞かんことを請う。且つために之に語って曰く、従上参学の士は先ず信根固うして深く道本を究め、志気高く霄漢を衝いて、時の人の意に入らざることを憂えず。霜雪の苦を嘗(な)め尽すと雖も、終に歳寒の姿を改め難し、然して後立処孤危にして八面玲瓏たり、鳥道玄路、たとい仏祖も只だ斫額(額に手を当てること)にして仰望するのみ。其の一機を垂れ一境を示すに当っては、或は済北の巨樹(臨済寺の松のこと)、後世に榜様として限り無き蔭

涼清風未だ已まず、或は双峰山前鈍钁頭辺（五祖弘忍の古事）、忽事として筋斗を打翻す、再来半銭にあたらず、或は鳥花を含んで落ち（法眼夾山の境）、錯って名言を下す（巌頭と徳山の商量）、人をして境の会を作さしめて二十年を閑過す、或は意を振って一喝すれば、崖崩れ石裂け青天の迅雷耳を掩うに及ばず、汝勉め励み力め行じて遠く先哲の勝躅をよじば、乃ち顔を（顔面）希う者は顔の徒なり、正によろしく予が子に命ずる所以の旨に背かざるべし、希くは名実相当らんことを。時に管城翁（筆の異名）あり、旁に在って起って歌うて曰く、鶴は喬枝にもどり猿は落月に叫ぶ、山夜濤をうごかし瀑晴雪を飛ばす。名か実か天風瑟々。

と。ここには松に托して自家の宗風が述べられている。圏点を附した部分は、句末の詩偈とともに寂室の真面目を示している。

このように師が時人におもねらず、行業純一であられたことは、今日寂室の遠孫である者の肝に銘ずべきことである。

次に実践面に関する禅師の示教については、いろいろな種類の修行者に与えられた次の法語が挙げられるであろう。

六祖大師韋使君に答うる厥（そ）の略に云く、「迷人は仏を念じて彼（か）しこに生れんことを求む、悟人は自らその心を浄む。所以（ゆえ）に、仏の云く、その心浄きに随って即ち仏土浄し、使君は東方の人但だ心浄ければ即ち罪なし、西方の人と雖も心浄からざれば亦愆（あやまち）有らん、東方の人罪を造り仏を念じて西方に生れんことを求めば、西方の人は罪を造り仏を念じて何れの国に生れることを求めん。凡愚は自性を了せず、身中の浄土を識らず、東を願い西を願う、云々。」大凡念仏は生死を脱せんことを要し、参禅は心性を悟らんことを欲す、未だ心性を悟る底の人、生死を脱せざることを聞かず、生死を脱する底の人豈に亦心性に迷わんや。当に知るべし念仏と参禅と名は異にして体同じきことを、然りと雖も古人云く、「毫釐も繫念すれば三途の業因、瞥爾として情生ずれば万劫の羈鎖」と。与麼なる時は則ち念仏もまた古鏡上に塵を生じ参禅も亦眼中屑著く、只だ此の如く信得及せば則ち必ずしも相賺かさ

ず。禅達道人念仏三昧を勤修すること此に年（到る）有り、忽ち余が室中に来って衣盂を授け大戒を受けんことを乞う、因って日用の警策を需む筆を迅めて贈ると云う。（禅達道人に示す章）

と。これは念仏の修行をして来た人に与えられた指示であるが、念仏も参禅も徹底すれば畢竟同一に帰することが懇切に述べられている。

学道の士は、先ず須らく身口意を慎護し、貪瞋痴を屏除し、名を視ることは浮雲に等しく、利を棄つることは糞土の如く、言を出すことは詐偽虚妄を袪くことを要し、行を立することは穏実端潔を図ることを貴ぶ。たとい世間種々違順の境縁に遇うとも、一々に夢幻空花の中に収在して、然る後に已事未だ明めざるを以って常に自ら勉励せよ。古人は尚剪爪の暇を容るさず、吾は是れ何人ぞや、荏苒として一生虚しく光陰を度せん、乃ち能く精神を抖擻し（統一すること）、志力を奮起して精進の上に精進を加え、勇猛に更に勇猛を添えて朝にも参じ暮にも参じ、行いても究め坐しても究め、一旦漆桶連底に脱去せば頓に本来の面目を見ん、本地の風光に撞著せん。之れ出家行脚の本志一時に酬い畢る底の解脱自在の活納僧と謂う。伱余が住庵を輔けて七たび涼燠（冬）更う、一とたび庫下に帰してより今に到るまで祁（酷）寒隆暑を憚からず、備さに艱辛を嘗め井臼蔬圃の間に勤役して敢て寧居するに遑あらず。料り想うに伱が日用工夫之が為めに純密を致さず、若し伱が道業をして成弁することを得ざらしめば、職として我に之れ由る、咎誰にか帰せんや。今日より去って庵中卒歳の計ごと都べて懐介す（さしはさむ）ることを要せざれ、切に望むらくは生死の大事を把って須臾も忘念せざらんことを、老拙力めて此の葛藤を写して以て労徠に代うと云う。（嗣道禅者に示す章）

これは、禅師に長年随従して典座、園主等叢林の世話に奔走し、そのため「日用工夫が綿密を致さず」悟りが開けないでいる人に、その役を免じて工夫に専心せしめる折に、与えられた垂戒である。その中で、その弟子の労苦をいたわっていられるとともに、お前に悟りが開けなかったならば、その咎は自分に帰すると言っていられる点に、禅師

の深い慈悲が感得される。

汝只須らく勇猛向道の力を励まし、三百六十の骨節八万四千の毛竅を把って、束ねて一箇の無字となして大疑団を起し、孜々として参究せば則ち正に堅兵厳城の犯干すべからざるに似て所謂昏散等の諸魔、色声等の六賊崖を望んで退くべし。此の志久遠不変ならばなんぞ悟明の日有る事なきを患えん、我今大いに生死事大無常迅速の八字を書して以て汝に付す、好く収拾し去って切に須臾も身辺を離却すること莫れ、わずかに工夫間断の時有るを覚えば当に之を取って見るべし。其の策発勧誘の功百千の良道善友と雖も以てこれに逾ること勿けん。至祝至祝。

(南大姉に示す章)

在俗の女性の参禅者に与えられた指示である。生死事大、無常迅速の実感にもとづいて、自ら間断なき工夫をすることの肝要なることを説いている。次の二つは在俗の武士と貴人とに与えられたものであり、悟るとか悟らぬとかに心を捉えられず専一に間断なき工夫をなすことを勧めている。

願くは公、疑情破れざる処に向って参ぜよ、行住坐臥放捨することを得ざれ。僧趙州に問う狗子に還って仏性有りやまた無しや、州云く無と、遮の一字子便ち是れ箇の生死の疑心を破る底の刀子なり、この刀子の欛柄は只当人の手中にあり、別人をして手を下さしむることを得ず、須く是れ自家に手を下して始めて得べし。又云く、千疑万疑只是れ一疑、話頭の上に疑破れば千疑万疑一時に破ると。又云く、長遠の心を弁取して狗子無仏性の話と厮(相)崖(究)めよ、崖め去り崖め来て、心之く所無くして、忽然として睡夢の覚るが如く、蓮花の開くが如く、雲を披いて日を見るが如くならん、恁麼の時に到って自然に一片とならん。但だ日用七顛八倒の処、只箇の無字を看よ、悟不悟徹不徹を管すること莫れ、三世の諸仏も亦只是れ無事の人。(中略)

伏して承る、遠く台斡を馳せて、忝く工夫用心の旨訣を問及することを蒙る、衰朽何人ぞ仰いで台誠を荷うことを、偏えに此に至るや下情慚惶の至に勝ゆるなし、是を以て大慧書中の数句を抄写して聊か厳覧に備う。凡そ話

頭を提し工夫を做すは最も捷径箇直、成仏做祖の基本也、然りと雖も当人の信得及に在るのみ、切に冀くは閤下箇の無字を将って鈞抱に置いて、四威儀の内二六時中、猛く精彩を著け疑情を逼起して参じ去り参じ来て間断あること無くんば、所謂重昏麁散、浮念雑想、遣ること待たずして自ら遣らん。厥の志堅密にして退かずんば参じて未だ透らず、悟って未だ徹せずとも、八識田中に在て永く道種と做って、生々に人身を失わず、世々に悪趣に堕せず、再び出頭し来って一聞千悟せん、先哲の垂訓豈に人を欺んや。仮使臘月三十日逗到するも、生死の魔軍甲を御ろして帰降せん、閻家老子衽を斂めて服膺せん。夫れ之を横に金剛王宝剣を按じて宇宙を坐断する没量底の大人と謂う者か。（鎌倉の源の左典殿に答うの書）

このように寂室の禅風は、専門の雲水を導くのにも、在俗の居士大姉を接得するのにもその人その人に応じてきわめて懇切丁寧であり、名利を離れて自然を友とし、心情を詩歌に吐露して余す処なきものであった。その風が仏禅ともいわれ、念仏禅とも評され、二千余人の修行者が雲集して山中の盛儀をなしたといわれるゆえんである。要するに寂室の禅風の最大の特色は、中峰和尚伝来の行持綿密にして謹直なる中国の祖師禅が日本人の高雅な自然感と融合し、禅と自然と詩とが一如に帰した点に存すると言えるであろう。

屋後青山　　屋後の青山
檻前流水　　檻前の流水
鶴林双趺　　鶴林の双趺
熊耳隻履　　熊耳の隻履
又是空華結空子　　又是れ空華空子を結ぶ

抜隊

三輪燈外

抜隊禅師は嘉暦二年（一三二七）相模中村県（神奈川県足柄下郡中井町及び橘町）に生まれ、俗姓は藤氏であったと伝えられる。嘉暦二年というと鎌倉幕府では北条高時執権の時代で、幕府内部の対立、皇室内部の対立などが絡み、禅師生誕の三年前にはいわゆる正中の変が起り、禅師七歳の元弘三年には鎌倉幕府は滅亡し、後醍醐天皇親政、さらに禅師九歳の建武二年には足利尊氏が叛して南北両朝の動乱に入るという時代であった。眼を禅林に転じよう。後年禅師と交渉のあった峨山紹碩は禅師生誕の三年前に能登総持寺に住し、その翌年には夢窓国師が南禅に住し、禅師生誕の前年には寂室元光が帰朝し、禅師の師孤峯覚明（三光国済国師）が出雲の雲樹寺を創めている。禅師誕生の年には孤峯の法嗣慈雲妙意によって越中に後の国泰寺が創められ、十一歳の時には妙心寺、十四歳の時には後醍醐天皇の追福のため足利尊氏によって天龍寺が造立されているのである。

このような動乱の時代に生を享けた抜隊禅師は、はやく四歳の時父を亡くした。亡父の三年忌に供物を供えるのをみた禅師は僧に「父は死んでしまって形がないのに、どうしてその父がやって来て食べることができましょうか」と尋ねると、僧は「現身は亡くなっても霊魂が来て受けるのだ」と答えた。禅師はこの答に接して、もし霊魂なるものがあるならば只今この自分の体の中にあるはずだ。それはどんな形をしているのだろうか、はっきりと知りたいもの

だと心中深く疑問を抱いたという。わずかに六歳の少年のことであるから、霊魂ということばを聞いて子供心に素朴な疑問を抱いたものであろうが、他の子供と違って禅師はこの素朴な疑問を年とともに成長させていったのである。後年禅師はこの点について正法庵主に与えた手紙（『塩山仮名法語』）の中に自ら「少年より一うたがひおこりて候ひし。そもそも此身を成敗してたそと問へば我と答る物は是何物ぞと、一念うたがひそむるよりして、歳のかさなるままに、うたがひふかくなるによりて出家せんと思ひ立ち候ひし時、一の大願力おこりて候ひし」と記されている。この少年時代の素朴な疑問に出発したものが後年の抜隊禅の根幹に発展するのである。『行録』によれば、八、九歳の頃、「切に疑ふ、来生に於て或は苦楽を受け、或は成仏すべき霊魂是れ什麽物ぞ。又即今是くの如く見聞覚知する是れ什麽物ぞ」と疑ったという。その後「本来無生にして霊魂の看取すべきなし」と悟って身心軽安であり、自己の所見を人に質したが答える者がなかったという。その後、俗書を読んでいるうちに「心は是れ主、身は是れ客」という語につきあたって重ねて疑心を起したが、ようやく年も長じ世間の名利才芸の望みに妨げられて工夫一片になりきれぬ時もあったらしい。おそらくは十代後半から二十代にかけてのことであったろうと思われる。この頃、他人から汝は伶俐であるのになぜ学問をしないのかといわれ、「もしほんとに伶俐ならば解脱の法をこそ学ぶべきである。どうして世間の学問などを学びましょうか」と答えたという。その後、相模治福寺の応衡禅師に師事し、工夫間断なく少しく機を転ずることは数十度であったが大事はまだ了畢しなかった。

『行録』によれば、禅師は正平十年（一三五五）二十九歳の正月十七日に髪を落したが僧衣は着なかったという。禅師が父を亡くしたのはその四歳の時であることはすでに述べたが、母を亡くしたのはいつであるか『行録』は触れていない。『抜隊禅師語録』巻二に果林空感禅尼三十三年忌の香語を載せ、開山大和尚先妣也と注しているので、空感禅尼が禅師の母であることが分る。かつこの香語は禅師が向嶽庵に来られてからのものと推測されるので、禅師の母は禅師二十二歳から二十八歳の間に亡くなられたものであろう。さらに想像をたくましくすれば、母が亡くなってそ

の扶養のことを要しなくなったために、年来思っていた出家を断行したのが二十九歳の正月十七日であったとも考えられる。出家された禅師は、「僧家の礼法を学ばず、経咒を誦せず、一法一行を修せず」であったと『行録』は伝える。こうして禅師は同じ相模にいた得瓊侍者を訪れる。得瓊は元徳二年（一三三〇）来朝した明極楚俊に参じ、延元元年（一三三六）明極寂後は出世を嫌って相模武蔵の山中に庵居自修していた人で、当時一般から明眼の人として見られていた。禅師は得瓊からどうして僧衣を着けないのかと尋ねられ、自分の出家は僧衣のためではなく生死事大のためだと答え、また古人の公案を看たかとの問いには、まだ自心が明らかではないのだからどうして他の言句について求めようかと答えている。ここにもすでに後年の独特の家風の一端がのぞいている。さて禅師は得瓊に「若し出家せば大法を明らめ応に仏祖の慧命を続ぎ上根を接し迷妄を愍むべし。縦ひ無間獄裡に堕在するとも、他人の苦悩に代るべきの一念なり。之を悔むべからず」と心願を語ると、得瓊は合掌低頭し「是れ諸仏の本願なり、最も至要となすに足るなり」と応じ、二人は方外の友となった。後年、禅師はこの時の心を前記正法庵主に与えた手紙の中に「とても出家をするならば、独り一身のために道を求めじ。諸仏の大法を悟りて一切衆生を度し尽して後に正覚を成ずべし。又若し此のうたがひ（「此身を成敗して誰ぞと問へば我と答る物は是れ何物ぞ」を指す）をあきらめざらん中に仏法を学せじ、又僧家の礼を学せじ、人間にまじはらば善知識の下と山とより外に身を置かじ。出家の後、ことにうたがひも深くなるに従ひて此願も深くおこりて候ひしやうは、前仏已に涅槃し後仏未だ世に出でたまはざる中間に、仏法のたえん時において仏無世界の衆生を度せんに、さはりなきほどの大道心を起さばや。たとひ此愛見の罪によりて無間地獄におつるとも衆生の苦にだにかはりうべくは、少しも退屈することなくして生々世々未来際をつくすまで此願をうしなはじ」と述べられている。禅師のこの大願は、かの法蔵菩薩の願にも比すべきもので、後年の禅師の道俗に対する利他行の根本精神でもある。この純粋な発菩提心、純一な求道の中から抜隊禅は生まれ、純一無雑の宗風が樹立されたのである。

爾後、禅師は山中にあって、あるいは歩みを忘れて路辺に坐して日没を忘れ、あるいは睡眠を免れるために樹上に坐すなど、一切を放下して脇席に着かぬ猛烈な修行をつづけられ、里人が憐れんで粗末な草庵を造ってくれたほどであった。ある長雨の頃、谷川の水声を聴き、この渓声を聴くものは是れ何ものぞと疑って通身疑団となって工夫三昧、自ら「吾今苦楽毀誉諸栄辱に於て生ずる底の心念なし。只是くの如く機知を忘ずるに於て無心の外に別に了ずべき法無きか。若し是れ道を得たらば仏祖の言句中何の知れざる公案有らんや」と思って世尊拈華迦葉微笑の公案を看るに、さらに知れるところがなかったので、自己の境地と仏祖の境地とまだ隔絶していることを知り、さらに夜坐に努め、暁に渓声の肺肝に入るのを聞いて、豁然として従来の疑が晴れたと『行録』は伝えている。そこで禅師は自己の見解を善知識にただそうとまず鎌倉建長寺に肯山聞悟禅師を訪ね、子細に所見を述べたところ肯山も禅師を深く愛されたという。その後相模の国中を遍歴し、人々から大善知識に参ずるよう勧められ、三十一歳の二月になってはじめて僧衣を着るようになるのである。

僧衣を着けた禅師はまず常陸の復庵宗己（大光禅師）を訪ねる。復庵は中国の中峰明本に参じた人であるが、その復庵から「只恁麼に自己に参ずべきのみ」と示され、さらに奥州田村県（福島県）から武蔵上野を歴遊して再び得瓊の下に帰った。その間の事情を次のように得瓊に語っている。「大光禅師の風述殊勝なりと雖も、吾此に在りて根源を截り難し。故に留らず。自余は悉く吾が少見解を保美す。故に還た彼を許さず。」そこで禅師はこの上は独り山居して自修するにしかずと得瓊に心中を語ると、得瓊は自己の経験から山居自修の不可なるを諭し、山居は大事了畢の後にすべしと教え、出雲雲樹寺の孤峯覚明こそ真の作家と思うから孤峯に参ぜよと勧める。そこで禅師は正平十二年（一三五七）三十一歳の冬を得瓊とともに過し、翌十三年三十二歳の春、孤峯を出雲に訪ねるのである。

孤峯は紀伊由良興国寺の開山法燈国師無本覚心の法嗣で、無本は中国の無門慧開の法を嗣いでいる。無本はまた真言密教を修めて心地房とも称し、一方曹洞宗の道元からは菩薩戒を受けている人である。無本に嗣いだ孤峯も天台を

学んでおり、後入元して中峰等に参じ、帰朝後雲樹寺を創め元弘初年後醍醐天皇に召されて国済国師の号を賜わっている。また孤峯も曹洞宗の瑩山に参じており、抜隊禅師が嗣法した法燈派は曹洞宗との交渉の多い派であったことは注目されてよい。

孤峯に参ずるようになったある日、禅師は孤峯から「趙州什麼に因つて箇の無字を道ふや」と問われ、声を励まして「山河大地草木樹林尽く参得す」と応じたところ「你情識を将つて道ふか」と咄せられ言下に大悟したと『行録』は伝える。投機の偈にいう。「六窓撈開して一輪寒し、雲樹還って責む眼中の屑、当下に撃砕す手裡の珠、従他黄金頑鉄となることを。」ここに孤峯から抜隊の道号を受け、座下に在ることわずかに六十日、六月十七日晩孤峯の下を辞するのである。

その後一旦、得瓊に会うべく相模に帰り、同じ相模の七沢（神奈川県愛甲郡玉川村）に庵居するなど転々山居自修の生活を送り、正平十六年（一三六一）春には相州弥勒寺（足柄上郡寄村）にあって師孤峯の末期の近いのを知り、四月十四日和泉の大雄寺に孤峯を訪ねて結夏上堂を聞き、国師の余命のいくばくもないのを知ったが必ずしも遷化の時にあう必要はないとされて、美濃桐山に庵居し、同年六月末師の入滅を聞いたが、そのまま紀州・江州と歴遊、寂室元光に相見、翌正平十七年春は加賀に峨山紹碩を訪ね、互に本分格外の事を析いて底を尽し去った。正平十八年春、藤枝（静岡県）に留まり、七月遠州天方（周智郡天方村）に庵居すること二年、さらに相州須々萱（愛甲郡煤ヶ谷村）にある時は、峻翁令山が会下に加わり、相州青山（神奈川県津久井町）、駿州世那（静岡市瀬名）、伊豆鍋沢山、相州笔毛山（神奈川県秦野市）、同内山（南足柄町）、伊豆三戸野山（沼津市三戸）等々と転々庵居し、天授二年（一三七六）には武蔵横山（八王子市）に移り、天授四年（一三七八）三月甲斐竹森（山梨県塩山市竹森）に入って庵を樹てると道俗多数が禅師の下に集まった。その後、土地の老宿松嶺昌秀の勧めで、『古今集』以来の歌枕の地、塩山に移り、国主武田刑部大輔信成（新羅三郎義光より十一代の後、信玄からは九世の祖）の外護を得て、今日の向嶽寺のもとである向嶽庵を創めた

のが天授六年（一三八〇）であった。向嶽なる語は、かつて禅師が江州にあった時、夢に富士山に対すると見た因縁により名づけられたもので、現実にもまた向嶽庵からは秀麗な富嶽を望み得るのである。また禅師は人間の叢林となって道行のすたれんことを思って、あえて寺号を着けられなかった。しかも禅師の風を慕って集まる学徒はきわめて多く、『行録』によれば千人にも及んだといわれる。

さて、この多数の学徒に禅師はどのように臨まれ、どのように宗旨を挙揚されたのであろうか。禅師の接化はこれをその著『塩山仮名法語』に窺うことができる。即ち、仮名法語の冒頭に「輪廻の苦をまぬかれんと思はば、直に成仏の道を知るべし。成仏の道とは自心を悟る是なり。自心と云は、父母もいまだ生まれず、我が身もいまだなかりしさきよりして今に至るまでうつりかはることなくして、一切衆生の本性なるゆゑに是を本来の面目と云へり。此の心もとより清浄にして、此身生る時も生る相もなく、此身は滅すれども死する相もなし。又男女の相にもあらず、善悪の色もなし。たとへも及ばざるゆゑに是を仏性と云へり。しかも万の念、此自性の中よりおこること、大海より波の立つが如し。鏡にかげのうつるに似たり。此の故に自心を悟らんと思はば、先念の起る源を見るべし」と示し、さらに続けて、この自心是れ何物ぞと深く疑っているのを修行といい、工夫といい、また志とも道心ともいうのであり、一日に万巻の経咒を誦し、千年万年怠らず努めるよりも一念自心をみるにしかずと説く。たとい十悪五逆の罪を造った者でも一念ひるがえして自心を悟れば仏であると説く。このようにして徹底自心是れ何ぞと疑いぬいて疑十分になれば、疑が大きく破れて死にはてたる者が甦るがごとくなる時がすなわち悟りであり、この時はじめて十方の諸仏、歴代の祖師に相見できると示す。この時、たとえば趙州柏樹子の話を看よと勧め、もしこの公案に少しでも疑があれば元にかえって音を聞く底のものこれ何ものぞと見るがよいと説く。換言すれば、自心を明らめることができれば百千の公案において一つも明らかならざるものがないというのであり、自心を明らめることは即ち成仏することであるとする。この垂示は禅師が少年時からの宗教的疑問を発展させ、ついに孤峯の下にあって大悟徹底するまでの宗教的体

験の集約でもある。

かの盤珪禅師が「大学の道は明徳を明らかにするにあり」の句につきあたって、「明徳とは何ぞや」なる疑念を抱いていわゆる不生禅を展開したのは人のよく知るところであるが、抜隊禅師はより直接的に「そもそも此身を成敗して誰そと問へば我と答ふる物は是れ何物ぞ」と疑い始めたことからその禅を展開し、一貫して自心を探り、「成仏の道とは自心を悟る是なり」としている。かの道元禅師の「仏道をならふと云ふは自己をならふなり」の語はあまりにも有名であるが、抜隊禅師の自心を明らむること即ち成仏というのもまた道元と同じであろう。抜隊禅師が自心是れ何ものぞ、聴く底これ何ものぞの一本槍で押し通したところは、少年時からの疑いの成長の結果であることはもちろんだが、一方において、峨山を通じて窺った洞家の風もなにがしかの影響を与えたとも考えられる。『正法眼蔵随聞記』に、道元が今代の禅僧が頌や法語のために文筆を好み、ただ言語ばかりを翫んでややもすれば外典の美言に走るのをしりぞけて、頌を作らなくても心に思うことをそのまま書くのが良いといっている言葉と、抜隊禅師がその遺戒の中で「庵中に於いて俗典詩書一字一点を置くべからず。況んや之を学ぶ者をや」と戒めている言葉に、両者に共通する修行専一のきびしい禅者の姿を見ることができる。

しかしながら、抜隊禅師の宗風はよりよく臨済を嗣いでいる。「你、祖仏と別ならざらんことを要せば、但外に求むること莫れ。(中略) 此の三種の身は、是れ你が即今目前聴法底の人なり」とする臨済の示衆は、つづけて「你が四大色身、説法聴法を解せず。脾胃肝胆、説法聴法を解せず。是れ什麽ものか説法聴法を解す。是れ你が目前歴歴底、一箇の形段勿うして孤明なる、是れ這箇、説法聴法を解す。若し是の如く見得せば、便ち祖仏と別ならず」と示している。これを『仮名法語』の「抑々只今目に色を見、耳に声をきき、手をあげ足をはたらかす主は是何物ぞと見るに、是は皆自心のわざとは心得たれども、まさしくはなんの道理とも知らず。是をなしといはむとすれば、用に随つて自在なること明らかなり。有りといはんとすれば、其形更に見えず。(中略) 我身を見るに幻の如く、水の泡影の如し。

自ら心を見るに虚空の如し。形も無し。此中に耳に声をきき響を知る主は、さて是何物ぞと少しもゆるさずして深く疑ふばかりにして、更に知らるる理一つもなくなりはてて、我身の有ることを忘れはつる時、先の見解は断はてヽうたがひ十分になりぬれば悟の十分なること桶の底の出る時、入たる水の残らざるが如し。若しかくの如くならば、法において自在を得て大解脱の人なるべし」の語と併せみる時、いかによく抜隊禅師が臨済禅師の真髄を把握して自家薬籠中のものとしているかが明らかであろう。臨済一無位の真人は抜隊禅師の所謂自心の仏にほかならない。「縦ひ聡明にして五家七宗の言句を記得して、玄を談じ妙を説きて、懸河の弁をほどこすとも、自己の道眼を開悟せずんば、只これ祖語を学得したる教者なり。生死の大事において少しも用に立つべからず。猶画餅の飢をみてざるが如し。一丈を説き得んより一尺を悟り得るにはしかず」(『和泥合水集』)とする禅師は一般仏教を説くにあたって、すべて第一義諦の見性の立場から説示する。換言すれば自心の仏の立場から説く。

たとえば『和泥合水集』に六波羅蜜を説いて「布施といつぱ、自性の霊光万機をてらし、応用あまねくほどこし、彼にありては彼に同じく是にありては是に同じくして、あまることなくかくることなき是也。持戒といつぱ、仏性もとより清浄にして、六根の主なりといへども、六塵にそまず、是をさとるもの自然に身心相応して、正戒の相をもとらず邪念の心をもおこさざる是也。忍辱といつぱ、仏性無為にして我人の相にあづからざるがゆゑに、是に相応する者はそしれどもいからず、たつとめどもよろこぶ心なき是也。精進といつぱ、仏性もとより衆徳をそなへて、一切の功徳を成就し万物を生育し未来際にとほりてとどこほることなき是也。禅定といつぱ、仏性真常にして動静の諸相をはなれ、宗をこえ格をいでて聖凡の位に落ちず、文字にかかはらず、善悪の法量にそまざる是也。智慧といつぱ、仏性ひとりあきらかにして万機をかがやかし、あまねく聖凡の眼となること日月の世界をてらすがごとくにして、古にわたり今にわたりて辺際なき真の浄光是也」と言われている。これを財宝をあまねく人に施して心に差別なきを布施とし、堅く禁戒を持して一つも犯すことなきを持戒とし、寃親平等にして罵詈打擲しても瞋恚を起さぬを忍辱とし、

進んで善行を修し、中路にとどまらずしてよく願行を成就するを精進とし、静かな所に正しく坐して心念を動ぜぬのを禅定とし、広く経教をならい、あまねく法要を知ってとどこおる所なきを智慧とする一般の説き方と比較すればその独自性のほどが知られよう。このように布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧すべて、「自性の妙用きはまりなきこと大海の波瀾のごとし。一性のうちに六般の神用あり、これを仏の六波羅蜜となづく。これ有相の所行にあらず」とする立場から説き、もし自性を悟れば、六波羅蜜は成就するのであると明快に断ずる。単に六波羅蜜に限らない。阿弥陀経の文言について問う者に次のように答えている。「西方といつぱ衆生の心地(しんち)也。十万億の仏土をすぐるといつぱ衆生の十悪の念を止むると菩薩の十地の階級をこうるとなり。阿弥陀とは衆生の仏性なり。観音勢至等の聖聚とは自性の妙用也。衆生といふは無明煩悩慮知分別の心是也。臨命終の時とは情識の寂滅する時なり。識陰寂滅すれば心地清浄也。これを名づけて西方浄土とし妄心を穢土とす」と示し、何よりもまず、「極楽往生の理を知らんと欲せば、まづ浄土に往生すべき主を知るべし」と示す。只今この色身のうちに見聞覚知する主は何か、自心を知らなければ仏の実体をも知り得ないとして、自性の阿弥陀如来を看よと説くところ禅師の面目躍如たるものがある。

このように自心の仏をみることに徹底された禅師は、「未だ見性せざる人は情識の海に沈んで自己の心仏を殺す、是殺生中の大殺生なり。この故に真実の持戒といつぱ見性悟道なり」とし、仏性は戒の体、戒は仏性の用と説き、飲酒についても、迷情にへだてられて、自己本有の大智を見失って自ら狂乱するのが飲酒であると第一義諦の立場から説くが、しかし金剛不壊(ふえ)の戒を持するためにはよく自性を見究むべきで、そのためには定力(じょうりき)を専らにせねばならぬとし、その定心を乱し諸罪を犯すものは飲酒より甚しきものはないとして、第二義の実践面においては特にきびしく酒を戒めている。遺戒三十三カ条の冒頭に「当庵に於て酒一滴をも入るべからず」と規定し、たとい良薬のためであっても酒類を喫すべからず、他門の僧でも向嶽庵の掛搭僧たる間は酒を飲むべからずと禁じ、門前在家においても酒肉五辛を売ることを禁ずるなどきわめて厳しく酒を禁じている。さらに境内に罰酒神を奉請して、大衆の飲酒をいまし

めるほどであった。これもひとえに、専一に己事を究明するためのものであり、三時の勤めをやめて早晨ばかりとし、衆数百人に及ぶとも寺号を称し諸山となることを禁ずるなど、すべて修行専一の枯淡な禅師の宗風のあらわれと見られる。

禅師は至徳四年（一三八七）二月二十日、端坐して大衆に「端的是れ什麽（なに）ぞと看よ。恁麽（いんも）に看ば必ず相錯（あいあやま）らざらん」と高声に示すこと二回にして遷化せられた。時に世寿六十一、法臘三十一であった。法嗣十三人、うち武蔵山田（八王子市）の広園寺開山峻翁令山が最も世にあらわれた。後奈良天皇の天文十六年、慧光大円禅師と諡（おくりな）された。

禅師は少年時の素朴な宗教的疑問をもとに、純粋な菩薩の悲願を抱いて自心を究明し、従来法燈派にあった兼修禅的性格を払拭して純一無雑な禅を完成した。得法の後も名聞利養を離れて、甲斐の辺境に在って臨済禅の真髄を独自の家風を以って挙揚された。禅師の悲願ははからずも『塩山仮名法語』・『和泥合水集』のごとき漢字仮名混り文となって凝集し、禅の純粋さを失うことなく禅を庶民のものとした。中国臨済の禅は、抜隊の禅として花開き、当時の学徒を稗益したばかりでなく、六百年の今日をも潤すものがある。

山岡鉄舟

大森曹玄

一

鉄舟居士は、通称を山岡鉄太郎といい、名は高歩、字は曠野、鉄舟はその号である。幕臣、小野朝右衛門高福の五男として、天保七年（一八三六）六月十日、江戸本所で生れた。

安政二年（一八五五）、槍術の師、山岡静山の急死のあと、望まれて山岡家の養子となり、静山の妹英子と結婚した。維新の際、西郷南洲と会見して江戸を戦火から救ったことは有名であるが、のち宮内省に入り侍従となり、明治天皇の信任厚く、その職を辞してからも御用掛を仰せつけられていたほどである。明治二十一年七月十九日、胃癌のため五十三歳で死去した。

このように山岡鉄舟は、幕末から明治中期へかけての人傑であるが、ことに剣・禅・書の三道においてすぐれていたことで有名である。

剣は一刀流の極致をきわめ、一刀正伝無刀流を開いた名人であり、書は岩佐一亭について弘法大師の入木道を学び、その五十三世の道統を継いだ名筆である。だが、ここではそれらの点は割愛し、禅についてだけ述べることにする。

鉄舟が禅に志したのは十三歳の頃からで、鉄舟自筆の手記によれば父なる人の教えによるものであったという。

生父の訓誨に曰く、いやしくも身を武門に委ぬるものは、忠孝の志、夢々忘るべからずとの厳訓を蒙むるに至れり。而して父の曰く、人いやしくも斯道を極めんと欲せば、形に武芸を講じ、心に禅理を修練すること第一の肝要なりと仰せられたり。故に余は爾後この二道に心を潜めんと欲するに至れり。

この手記の物語るように、鉄舟は忠孝の道、いいかえれば人の人たるべき道を究めるために剣と禅とを修められたのであった。

最初に参じた師は、武州芝村（現・川口市）の長徳寺の願翁和尚という人であった。願翁は「本来無一物」という公案を授け、そして（『全生庵記録抜萃』には無字とあるが、ここでは本人の手記に従う）、

貴殿は剣道修行に熱心だそうだが、道場で試合をするとき、敵が肉迫してきたらどうするか。きっと心に恐怖を感じて多少の動揺をするにちがいない。それは貴殿がまだ修行のできていない証拠である。もしこの〝本来無一物〟ということが本当に体得できれば、たとえ白刃が身に迫っても泰然として動かず、ちょうど平らな道を大手をふって歩いているような調子でいられるはずだ。

と、示されたという。

それからというもの、鉄舟は昼は道場で竹刀を振いながら本来無一物の境地を鍛練し、夜は一人ひそかに人気のない部屋に坐って本来無一物について工夫した。そして何か得るところがあればすぐに願翁和尚の許にかけつけ、疑問が起これば願翁にこれをただし、一日として怠ることがなかった。それにもかかわらず〝本来無一物〟は、霧に包まれた山を見るようで、少しも釈然とするところはなかった。

一進一迷、一退一惑、口これを状すべからざるものあり。

と、みずから述懐しているように、さすがの達人もこの頃にはまだどうにも手の下しようもなかった。〝こんなこと

は馬鹿でなければとてもできるものではない〟と自嘲しながらも、孜々として励むこと実に十二年、ある日、箱根の温泉に静養していたとき、ついにその無一物を徹見したのであった。このことは鉄舟二十九歳の手記に述べているので、逆算すれば願翁に参じたのは十八、九歳の頃ではなかったかとおもわれる。

ところが鉄舟は、三島の龍沢寺の星定和尚にも参じている。公務の余暇を利用して朝まだ夜の明けないうちに草鞋がけで江戸を出発し、箱根を越えて三島に着くのは深更だったという。着くとすぐ参禅入室し、それがすむと典座で冷や飯を貰ってサラサラと流しこみ、再び歩いて江戸に帰るのが常だったという。この話は願翁に参じて「愈々修むれば愈々迷う」状態だったので願翁の許を去って星定についたのか、その点よく判らないが、手記によれば一進一退で容易に埒のあかなかった混迷の時代であることは間違いない。箱根入湯の際に無一物を見たときの師は願翁、星定のいずれであったのかも不明である。

そして最後に天龍の滴水禅師に参じたのだが、滴水に初めて相見したとき鉄舟は、剣・禅は元来一つものだということを細かに論じた、とみずから手記に書いている。すると滴水禅師は、

なるほど貴公のいわれる通りである。けれどもわが禅の道から忌憚なくいうならば、貴公の現在の境地はちょうど眼鏡をかけて物を見ているようなものである。眼鏡をかければもちろん物はハッキリ見えようが、しかし肉眼がしっかりしておれば眼鏡の必要はないはずである。いや、眼鏡をかけるのは変則で、眼鏡のないのが自然なのである。貴公はいまやすでに眼鏡を捨て去るべき境涯に至っている。無用の眼鏡さえ捨てれば、たちまちお望みの極意を体得することができるであろう。況んや貴公は剣・禅兼ね至る人であるから、一旦豁然（かつねん）として大悟したならば、活殺自在、神通無礙の境に至るであろう。

こういって鉄舟を激励し、無字に徹することを望まれたという。

二

それから十年ほどたったのち、若州小浜の藩士で一刀流の師範浅利又七郎義明という人がすこぶる達人だと聞いて、鉄舟はさっそくその道場を訪れて試合を申入れたが、果たして聞きしにまさる名人だった。そこでその門下となったが、当時〝鬼鉄〟といって人から恐れられたさすがの鉄舟も、浅利の前に立つとその姿が巨山ののしかかるように圧迫してきて、手も足も出なかった。それからというものは、ひとり竹刀を構えて工夫をこらすと、すぐに眼の前に浅利の幻影が現れては圧倒してくる。禅の方も願翁の許で〝本来無一物〟の公案を徹見したにもかかわらず、まだ滴水に授けられた〝無〟字が釈然とせず、いつも奥歯に物の挟まったような気持ちだった。

そこであるとき滴水禅師の室に入って、浅利の幻影に悩まされていることを訴えた。滴水は軽く肯いて五位兼中至の頌、すなわち、

両刃、鋒を交えて避くるを須いず、好手、還って火裡の蓮に同じ、宛然として自ら衝天の気あり。

というのを工夫してみるようにといわれた。禅意は別として、一応この句の意味を解すると、名人と名人とが刃を交えて切り結ぶとき、進むも退くもできるものではない。引けばすぐに相手がつけ入ってくるだろうし、どうしようもない。けれども「好手」つまり名人ならば、そこで何か特別の働きがあるはずである。「火裡の蓮」とは、常識ではとてもあり得ないことで、その常識ではあり得ない格別の手段があってこそ「好手」といえるのである。その妙手を、さながら天をも衝くような気迫で行うのが、真の名人というものである。大体の文字の意味はこう解すればよいであろう。鉄舟は自分の剣の道とも考え合わせ、この頌に興味を覚えた。そして縦に嚙み横に咬むこと、実に三年の久しきに及んだ。

食事の時には箸を両手にもって両刃、鋒を交えて切り結ぶ状をして考え込むし、煙草を吸えばキセルを構えては工

夫する。時には真夜中に飛び起きて、夫人に木剣をもたせて立向わせもする。ついには夫人も、鉄舟は気が狂ったのではないかと、滴水禅師に訴えたこともあったという。

その頃、たまたま豪商某（横浜の富豪平沼専蔵氏だといわれているが、鉄舟の手記には某としてある）が訪れていろいろと物語っているうちに、彼は次のような述懐をした。

自分は青年の頃に五百円ばかり金ができたので、その金で商品を仕入れたことがある。するとその品物の相場が下り気味だという世評なので、何とか早く売りたいと焦った。その焦りにつけこんで友人が安値にたたこうとした。自分はそのために、心がドキドキして落付けなかった。従って本当の相場がどのくらいなのかも判らなくなって、非常に迷った。そこで、ままよ、どうともなれと放っておいたら、別の商人がきて元価の一割高で買いたいという。自分は強気になってそれをつっぱねると、ではもう五分高く買うという。その辺で売ればよかったものを、慾が出てもう少しもう少しと頑張っていたら、結局二割以上の損をしてしまった。しかしそのおかげで商法の気合というものを悟った。

つまり大商売をしようと思ったら、勝敗利損にビクビクしていては駄目だということである。もうけようと思うと胸がドキドキするし、損をしてはと気づかうと心が萎縮してくる。そんなことでは、とても大事業はできない。それからというものは、自分で心の明らかなときに前後の事情を充分に考えぬいて決断し、一たん仕事に手をつけたら決して是非に執着せず、ズンズンとやることにした。そのために損得にかかわらず、本当の商人になれたのである。

この話を聞いたとき鉄舟は、

前の両刃交鋒不須避云々の語句と相対照し、余の剣道と交え考うる時は、其の妙いうべからざるものあり。時に明治十三年三月二十五日なり。

と記している。
永年の努力が報いられたというべきか、それともようやく機縁が熟したというのだろうか。平沼氏の一言に触発された鉄舟は、その翌日からかれの言葉をそのままに、剣の立合のうえに試してみた。両刃が鋒を交えるや眼前に敵なく、剣下に我なく、乾坤を独歩するような衝天の意気をもって剣を使ってみた。
夜は夜で坐禅三昧に入り、その理法を沈思し、考究しつくした。かくすることおよそ五日間、三月二十九日の夜、例のごとく昼の道場における撃剣の状を回顧しつつ、専念呼吸を凝らして坐っているうちに、いつしか寂然としてふかく無物の境地に入っていた。フト気がついてみると、ホンの一瞬の間だとおもっていたのに、夜はすでに明けなんとしていた。鉄舟は坐ったままで竹刀を手にとり、師の浅利に対するつもりでジッと正眼に構えてみた。不思議や、昨日まで山のような重さでのしかかってきた、あの浅利の幻影が現れない。
「さては無敵の極意を得ることができたのか。」
と、湧きあがるよろこびをおさえて、門人の籠手田安定を呼んで試合をしてみた。安定は木刀を提げて鉄舟の前に立ったが、ちょっと構えただけですぐに剣をすてた。
「先生！　ご勘弁ねがいます。」
「なぜだ！」
「私は永年先生のご指導を受けてまいりましたが、今日のように恐ろしさを感じたことはありません。とても先生の前には立ってはおれません。」
鉄舟はすぐに師の浅利義明の許に使いを走らせ、試合を請うと浅利は喜んでこれに応じた。互いに一礼して相対すると、鉄舟の気迫は実にすさまじく、流石の浅利もその機鋒に当り兼ね「参った」と竹刀をおき、面をはずすとともに容を正して、

「貴下はすでに達しられた、到底前日の比ではなく、私も遠く及ばない。」
といって、流祖一刀斎以来のいわゆる無想剣の極意を伝えた。時に明治十三年三月三十日、鉄舟四十五歳のことである。
そのとき滴水禅師はちょうど上京中で、江川鉄心居士の宅に滞在していたので、鉄舟は車を駆って馳せつけすぐに入室して見解(けんげ)を呈した。参禅後、滴水禅師はニコニコしながら室から出てくると、鉄心居士に向い、
「先生にビールをあげてくれよ。」
と依頼された。鉄心居士は命ぜられるままにビールを一ダース取りよせ、大カップで鉄舟にすすめた。鉄舟はまさに衝天の勢いで快談高笑、たちまち一ダースを飲みつくしてしまった。追加の半ダースもまさに尽きなんとしたとき、滴水禅師が、
「先生は病気だから、少し加減してはどうじゃ。」
と注意された。
「やあ、これはちと過ぎましたかな。」
と、大笑しながら平然として江川邸を辞去されたという。のちになって江川鉄心は、
「あのときの先生の素晴しい様子を見て、どうせやるなら是非ともあれくらいの悟りを開きたいものだとおもった。それからというものは、本当に一所懸命に骨を折った。」
と述懐している。鉄舟が剣・禅二道一如の極所を悟られたときの壮快さは、この一語によって目の前に見えるような気がする。

三

滴水禅師に参じられた頃の鉄舟は、実に手きびしい指導を受けたようである。室内からもれる滴水の怒声や痛棒の

音を聞いた鉄舟の門人たちは、いつも歯ぎしりをしてくやしがり、滴水を憎むこと非常のものだったという。しかし鉄舟自身は、

「自分は厳しい師匠のありがたさというものを、滴水禅師においてはじめて知った。もし滴水禅師に遭わなかったならば、おそらく自分の今日はあるまいとおもう。」

と洩らされたことがある。一方、滴水禅師の方でも

「わしが鉄舟に接したときは、一回ごとに命がけであった。そのためわしもまた大いに力を得た。」

といわれている。鉄舟を接得すること三年ののち、京都に帰られたとき弟子の龍淵禅師が、師の相貌、境涯を一見して「昔日の面影(めんえい)なし」といわれたとは、今日でも天龍寺に伝わる有名な話である。まことに教ゆるは学ぶの半ばなりと古語にあるように、生命がけの弟子によって師もまた鍛われ、それによって師弟ともどもに円成されるとは、聞くも美しい話である。

鉄舟はこのように若くして願翁に参じてから星定、独園、洪川と当時の名だたる禅匠に歴参し、最後に滴水によって道を成じたのであったが、しかし、両刃鋒を交え云々の頌を徹見して剣禅一如の悟りを得、無刀流を開き、それで修行に終止符をうったわけではない。

鉄舟の門下に千葉立造という医師があった。この人ははじめ岩佐純という人の代診として鉄舟邸に出入していたのだが、いつしか鉄舟に心酔し、弟子として参禅するようになった。その千葉氏があるとき、本当の修行をするには情欲を断たなければならぬと考え、その旨を鉄舟に告げると鉄舟は、

「あなたはエライところに気がつきましたね。情欲は生死の根本だからこれを断たぬ間は、いくら修行をしたといってもみな中途半端のものだ。しかし情欲を断つということは、口ではやさしいが実際には容易でないぞ。あなたはどういう方法でそれを断つつもりか。」

と問われた。千葉氏が、一生女を遠ざけ妻ももたず、情事も行なわないつもりだ、と答えると、鉄舟は「それでは断つのではない、抑えるというものだ、いわゆる臭いものに蓋をしただけだ」といい、さらに言葉をついで、

「真に情欲を断ちたいなら、いまから進んで情欲海の激浪中に飛び込み、その正体いかんを見とどけるがいい」といわれたという。これはすこぶる危険な話だが、鉄舟は事実二十一歳の頃から情欲というものに疑いをいだいて、これの解脱には言語に絶する苦心をした。当時、鉄舟の情欲修行といえば有名なものであった。彼自身の言葉によるとこうである。

「おれは色情などには三十歳の頃から心を動かさなかった。しかし、男女相対の念というものがなかなかとれないので、非常に苦しんだのだ。そして四十五歳のとき両刃、鋒を交えて避くるを須いずという語に徹してからは、一切の時と処とにおいて物我一如の境涯にいることができた。それでも細かに点検してみると、男女間になお毛筋一本ほどの習気(じっけ)(習慣の残りかす)が残っているので、さらに努力すること数年、四十九の歳の春、ある日、庭前の草花を見て我を忘れることしばらくだったが、そのときフッと生死の根が切れた。それからは例のわずかの習気も根だやしにすることができた。」

鉄舟は毎朝五時に起床し、六時から九時までが剣道の指南、午後は四時まで揮毫、夜は二時頃まで坐禅、もしくは写経というのが日課であった。

若い頃の鉄舟は、剣においても鬼鉄といわれるほどに激しいものだったが、禅のほうでもずいぶんと激烈なものだったらしい。国事に奔走した壮年のころはひどい貧乏で、人はボロ鉄と呼んだというが、従って家は天井も壁も破れ放題であった。鼠は昼夜を問わず居室に出入していた。ところが不思議なことに、かれが坐禅をはじめるとその鼠どもがみな姿を消してしまうのであった。あるとき夫人がそのことを鉄舟に告げると、

「おれの禅は鼠のかがしくらいが相場かな。」

と、笑っていた。
晩年の鉄舟は社会的地位もあったし、生活にもゆとりができてきたであろうし、家屋敷の修繕も行きとどいたので、鼠の住いは天井うらに限られてきた。だが、夜がふけてひとり静かに坐禅をしたり、写経をしていると、どこからともなく鼠どもが室内を徘徊し出し、しまいには膝や肩にまつわりついたという。鉄舟はそれをシッシッと払いのけていたそうである。
その鼠も退散する坐禅から、たわむれ遊ぶ境地への転機は、私が想像を逞しくするに、四十五歳から九歳の間ではないかとおもう。かれは身長六尺二寸、体重二十八貫あったといわれる。それほど雄偉な人の四十五六歳といえば、まだ欲望のさかんな時代であったろう。八十、九十の高齢に達した老僧の欲望の脱却は、生理的自然ですこしも珍しくはないが、この壮年、巨軀の鉄舟が、三十にして色情に心を動かさず、四十五歳でそれを脱却し、四十九歳で完全に習気さえもフッきったということは、驚嘆すべき事実である。鼠のかがしのような禅境、鬼鉄といわれた猛剣から、鼠もたわむれる観音の禅境、施無畏即ち相手に安心を与える菩薩の剣境に到達したのは、——即ち、かれの禅・剣の完成期は、四十五歳から九歳までの数年の間のことであったろうと私はおもう。
かねてから健康をそこねていた鉄舟は、病いようやく重く明治二十一年七月十八日、朝の八時ごろになると子供たちをせき立てて登校させ、遠慮して休んでいる門人たちには剣道の稽古をするように指示し、夫人には練習日なので琴の稽古をせよと命じた。そして自分自身はしずかに起ちあがり、大刀を抜いて一刀流の極意、正五点の組太刀をつかってみた。つかいおわると「いつもと変らんね」と、傍人を顧みて満足そうに微笑した。午後一時になると、経机をもってこさせて、写経にとりかかった。額(ひたい)からしたたりおちるあぶらあせをふきながら、ようやく半枚ほど書いたとき、千葉立造氏が、
「先生、一枚も半枚も同じことですから、もうおやめになってはいかがですか。」

と、中止を勧告された。すると素直に、
「うん、そうですな。」
と、筆をおかれた。この絶筆は全生庵に蔵されていたが、惜しくも関東大震災のときに焼失してしまった。
一夜、明ければ十九日、鉄舟は千葉氏に向って、
　　腹張って苦しきなかに明烏（あけがらす）
の句を示し、
「まあ、こんなものですな。」
といわれた。午前九時ごろ、昼寝をするからしばらく人払いをしてくれと一同を別室にしりぞけると、おもむろに病床から離れ、皇居に向って結跏趺坐をされた。しばらくして黙って右手を出されたので、千葉氏が側にあった団扇（うちわ）を渡すと、鉄舟は瞑目しながらその柄で左の掌になにか字を書いていたが、急に気息切迫してついにそのまま絶息された。時に午前九時十五分、享年五十三歳であった。
滴水禅師は折から出雲国雲樹寺にあって、五十日の結制最中であったが、訃を聞いて特に斉（さい）を設けて追薦された。そのときの句に曰く、

　　撃剣揮毫絶正偏　　撃剣、揮毫、正偏を絶し
　　忠肝義胆気衝天　　忠肝義胆、気、天を衝く
　　嗚吁五十三年夢　　ああ五十三年の夢
　　馥郁清香火裏蓮　　馥郁たる清香、火裏の蓮

鉄舟の禅がいかに実証的なものであったかということを、実話を一、二あげて補足しておこう。
ある旧参の居士が、鉄舟に『臨済録』の提唱を求めたことがある。鉄舟は「鎌倉の洪川老師に頼め」と固辞したが、

どうしても聞かない。「ではやりましょう」と、鉄舟は居士を道場へ案内して門人と撃剣をして見せた。そして室に戻ると、
「どうでしたか！　私の臨済録は！」
と問うたが、その居士は呆然としている。
「私は剣客だから剣道で提唱したのだ。貴下は多年禅をやっているというのに、臨済録を書物だと思っていては困りますね。禅も死物では道楽仕事に過ぎませんよ。」
と、声を励まして言ったという。
また、ある年の剣道稽古始めの記念日に、例のように牛飲馬食の無礼講をやったが、一人の門人が鉄舟の前にやってきて両手をつき、何か言おうとしたとき、突然グワッと吐いた。鉄舟はツト立って門人を傍らへ寄せ、自分は大口あいてその吐瀉物を片っぱしから食ってしまった。
驚いた来客の内田宗太郎氏が、
「先生！　なにをなさるのですか。」というと、
「うん、ちょっと浄穢不二の修行をしました。」
と、平然としていた。
「あんなものを召し上っては毒でしょう。」
「身体のことなど考えていては、修行はできません。いまどきの修行者は、何の道によらずみんな畳の上の水錬だから、実地の役に立たんのですよ。」
まことに耳の痛い話である。

座談会　日本の禅

苧坂光龍
唐木順三
芳賀幸四郎

初期の日本禅

唐木　今日は私が話題を出すという役目を仰せつかったので、そういうことをいたしますけれども、何もそれにこだわることはないので、ご自由にお話しいただきたいと思います。
日本の禅宗、あるいは禅というのは、だいたい栄西、それから道元、そのへんからはっきりした形をとってきていると思いますけれども、栄西のようなひとが急に出てきたのか、それとも栄西が出てくるような環境というか、そういう空気のようなものがあったんでしょうか。叡山か、そういう中に。

芳賀　それは案外古くから、あったのではございませんですか。時代を逆にさかのぼっていくと、栄西の前に大日能忍が出ております。大日の前に覚阿が伝えてきたのでしたが、これはそのまま立ち消えになっております。さらにその前に、有名な奝然が大陸にわたり、禅を輸入しようとしたのでしたが、勅許を得られずにやめになっています。さらにさかのぼって嵯峨天皇のとき、檀林皇后が義空という中国の禅僧を招いております。なお早く最澄と円仁とが、牛頭禅系統の禅を、部分的に相承してきております。このようなわけで、禅は部分的には平安初期に伝わり、その後も伝わったのですが、平安時代にはまだ禅を移植しても、それを育て上げる下地が日本にはできておらず、みな立ち枯れになったのです。しかし、平安末期あたりから、そうした下地が準備されてきたというのが、歴史的に見た大まかな経過だと思います。その下地とは何かということが問題ですけれども。

苧坂　大局的に見たらいまのお話のようなんですがね、こういう面もあるんじゃないかと思うんです。栄西はだいたい天台で勉強した人でありますし、いろいろ勉強しておって天台があの当時だんだん下火になっておりましたね。しかし、何といっても天台は伝統的に大きな力をもっていましたので、自分も中国に行って勉強をやりなおしてこなくちゃいかんという熱意をもって、宋に渡ったのですね。そして法然の門人重源に出会いまして、ともに天台山に登り、さらにインドまで行こうとしたようですが、それは出なおすことにして、わずか五ヵ月ぐらいで帰ってきました。しかし栄西は、第二の伝教となって日本仏教を再興しようという決意で入宋し、再び天台山に登ろうとし

て山麓の万年寺で、偶然、虚庵懐敞禅師に出会ったんですね。ところが機々相投じたというのか、非常に感激して四年もの間朝参暮請したようです。そこでついに臨済宗黄龍派の印可を受けて、初めて正伝の禅が日本に伝ったようです。栄西は帰国後、『興禅護国論』を著わして禅を挙揚し、将軍頼家は栄西のために建仁寺を建立いたしましたが、それは純然たる禅の道場ではなく、天台の止観院、真言院もあり、とくに真言の方は葉上流の開祖ともなっていますね、結局、栄西は旧仏教の復興を念願しながら、いろんな因縁から結果的に見ると、新仏教の禅の開山になったとも考えられますがどんなものでしょうか。

唐木　栄西も、やがて道元もですが、みんな一度は比叡山にのぼりますね。そして栄西の『興禅護国論』を読んでみても、いまの叡山の仏教ではだめだ。獅子が羊になってしまった。いまのままでは叡山はいかん。そういうような意識が非常に強かったんじゃないでしょうか。それが、いまお聞きしますと、中国ばかりじゃなく、インドまで行きたいというような、そういう志しになって出たのかもしれませんね。

芳賀　鎌倉時代の仏教界には、「釈尊に還れ」という思潮が全体としてもりあがっていたようですね。栄西ばかりでなく、明恵上人などは、まるで恋人をこがれるように釈尊にあこがれ、インドに渡ろうとしています。それもこれも、けっきょくは日本の仏教をもう一度初一歩からやりなおそう、再建しよう、という熱意のあらわれだろうと思います。

如浄と道元

苧坂　如浄という方の立場がだいぶ違うんですね。ふつうは身心脱落というと、ぬけきって悟るというふうに考えるんですが、如浄禅師のは、身心脱落は坐禅なりというのですから、坐禅がもうすでに身心脱落であるという、結論が先に出ておるんですね。身心脱落してお悟りを開くんじゃなしに、坐禅すれば、はじめからもうそれは身心脱落の姿だと深く信じてするのです。

道元禅師の禅は修証不二と説き、また修せざれば証せずとも説きますから修行はもちろんありますが、証の世界に対する信のところに非常に大きな重みがあります。眼横鼻直がはっきりすればもう参学の事は終わったというふうに言っておられます。坐禅そのものが身心脱落であるという……。これは如浄がそういうような信念のかたい人ですからね。それで、道元は、達磨宗とか、もちろんほかの五家七宗とかいうのを非常にきらうのですね。そこで仏法の総府という言葉をよく用います。しかし、如浄の法系からしまいには曹洞宗にされたような形になっておりますが、限定されることをきらっておられましたね。

唐木　いまも如浄と道元の話が出ましたけれども、この間、この講座の前の巻の「中国の禅」の座談会の記録を見せてもらったところ、栄西や道元、そのあとの大応や聖一国師でしたか、そういう日本の禅僧が宋に渡った時代には、向こうの禅僧たちより、こっちの方が器量が上ではなかったか、ということが言

われておりますね。向こうで九ぐらいしかもっていないものを、十にして受け取ってきた、そういうことを言っておりましたけれども……。これは憚りのあるようなことですけれども、『正法眼蔵』を読んでいまして、如浄という方はいったいどういう方だろう。如浄を受け取った道元のほうが、何か私には如浄そのものより光ってみえる。道元に書かれた如浄のほうが、実物の如浄より光ってみえるような、そういうところを感ずるんですけれども。いまおっしゃった只管打坐ということ、如浄がお経を読むこともいらん、焼香礼拝もいらん、ただ坐禅せよと教えたというようなことが『宝慶記』に書かれています。私は如浄の語録も読んでいないんですけれども、ほんとうに只管打坐の人でしょうか。

苧坂　道元とか大応、聖一国師などには、たしかに超師の見解があったように思われますね。しかし、如浄という人はどうも只管打坐の系統らしいですね。

唐木　如浄の中には公案禅のようなものがだいぶあったんじゃないか。それを道元が、いまの只管打坐としての面を強調して受け取ったんじゃないかと、そういうことを書いている人がありましたけれども、その点はどうでしょうか。天童山というのはどういうようなお寺……。宗風は。

苧坂　たしかに如浄はその語録の中にも頌古とか上堂篇には多くの公案を取り扱っていますね。そして道元がお悟りを開いたのは、如浄が禅堂に入ってきて、坐睡していた雲水を叱った言葉、「参禅とは身心脱落である。それにもかかわらず、只管に打睡してどうしたことだ。」その語を聞いて道元は豁然大悟したのですね。だから道元にとっては身心脱落、只管打坐はもっとも印象深い境地であることは申すまでもないことでしょう。また天童山自身はずいぶん古く、晋の景帝のとき義興法師によって開かれ、寺名もたびたび変りましたが、広智や如浄が住山されたので有名ですね。如浄は四十年も行脚の生活をなし、六十一歳から六十六歳で遷化されるまで数年間住山したのみですから、道元禅師もいい時機に天童山に登られたものですね。道元禅師は、まあ如浄禅師にお会いしてはじめてわが意を得たりというか、非常な啓発を受けたのですが、ああいう考えの方は中国では少ないんじゃなかったかと思いますね。

如浄禅師の強い主張は、もうそういう焼香とか礼拝とか読経とかいうものを否定したようですね。しかし、そこにちょっと矛盾したようなこともある。坐禅するといっても、ただ坐るだけではなしに、そこに五欲とか五蓋とかいうものを除くということは、やっぱり言っているですね。五欲などがあれば坐禅しておっても、まだほんものでないということになると、どうしても、ほんとうの法性身というか、それを本来みんながもっておるのにどうして修行しなくちゃいかんかということになって、道元禅師自身が、そこを非常に悩まれたわけですね。そこが本覚門から来ておる思想であり、臨済禅のほうはどちらかといったら、始覚門に重点がありますね。達磨自身が、直指人心、見性成仏ということを、言うたかどうか知らんが、慧能になるとはっきりと見性に重きをおくということを言うております。如

浄や道元の禅は見性成仏ということをやかましくいう六祖や達磨の禅にも、そう重きをおかないということになるわけです。しかし、見性というのも、何か始覚とか本覚とかいう思想がございますが、始覚面を重く見る見性、まあだいたいの系譜としては臨済禅は始覚面を重く見て見性をやかましくいうわけです。これは私の私見のようになりますが、性というものは変わらないものというか、本来性のものというか、ものそれ自身に自然に備わっておる本性であるとみて、そしてそれがおのずからそこに顕現したところが見性だというふうに考えたら、見性というものも、道元禅師のような立場からでもそう別に排斥するものではないようにも考えられますが、どんなものでしょうか。

唐木　『正法眼蔵』というもの、あれは九十五巻もあるわけですけれども、ああいうたちの本は、中国にあるんでしょうか。何かあれは、一生けんめいに、論理にならない部分まで論理で言おうとする、そういうところに非常な情熱を感じますけれどもね。弟子たちに向って、ほとんど超論理のことを、論理の場面に引きおろして説こうとする努力ですね。そしてまた実際に、全部を論理化するというようなことはできませんけれども、何かことばで通じさせようという努力を、非常に感じますね。ああいう『正法眼蔵』のようなのは道元独得のものか、ということですけれども、どうでしょう。

芳賀　私は向こうのものをあまり読んでおりませんから断定しかねますが、道元に近い『従容録』などとくらべても、大分調子が違うように思います。道元の強い個性がはたらいているのでないですか。

唐木　道得とか、道著とかの「道」は「いう」と読める。何か言葉を超えたものを言葉で言おうとする情熱ですね。それを私は感じる。不立文字なんて言って、それでつきはなしてしまえば、それでもすむことなんでしょうけれども。あの道得とか道著に道元禅というものの特色を感じる。只管打坐ならば九十五巻を書かないで、只管打坐せよ、これだけですむことだろうと思うんです。それをなぜ只管打坐せねばならんかということを論理で言い切ろうとしているようなところがあります。『正法眼蔵』は非常に特別な本じゃないかと思いますが。

芋坂　道元禅師も、そういう立場から、帰られてすぐ『普勧坐禅儀』というの出されましたね。『普勧坐禅儀』というのを出されて、一般の人に禅をすすめようとはじめはされたんだけれども、やっぱりなかなか実際問題としてはうまくいかんから、それで、一箇半箇でもいいから、ほんとに禅の真髄を何とかして伝えようというところから、ああいうむずかしいことでも、熱意をもって話をすることができたんじゃないかと思いますね。大衆に言うんだったら、ああいうことを言っても、大衆がそううなずくということはむずかしいんじゃないんですか。

唐木　一ぺん聞いたぐらいでは、とてもわかるものじゃございませんね、あの本。

芳賀　道元の発想法と論の進め方というものは、非常に個性的です。しかし、またほぼ同時代の慈円の『愚管抄』と文章の

スタイルや発想法が、ずいぶん似通っている点もあるように感じます。

唐木 文体も、ちょっと似ているところがありますね。

芳賀 同じことをグルグルと回りながら少しずつ深め進めて行く……。西田先生の哲学がそうじゃないですか。日本的な思索形式といえるかも知れませんね。(笑)

王法と仏法

唐木 道元は越前永平寺にこもって、国王、大臣、そういう権力をもっているものに近づくな、一生深山幽谷の中でやれということを強くいい、それを実行されておりますけれども、栄西以下五山の僧たちでも、好んで王法や世法に近づきますね。たとえば栄西の『興禅護国論』にしてもあそこには国家や王法が出てきますね。私は仏法と王法がわりあい矛盾がなく、あるいはときに矛盾が出てくることもありますけれども、結びついたということも、日本禅の一つの特色じゃないかと思うんですけれども、この点はどうでしょう。

苧坂 それは道元禅はあまり結ばなかった。

唐木 道元は深山幽谷ですけれども、たとえば花園天皇と大燈国師の出会いですね、ああいう仏法と王法が矛盾なく、矛盾ないどころでなくお互いに意気投合するといいますか、共同するというようなことですね。

苧坂 日本の仏教ははじめから皇室を通じてきたようなものですから。とくに聖徳太子のようなすぐれた方がおありになったし、また京都五山と皇室との関係は並々ならぬものがありますね。しかし中国では、仏教者は王者を礼拝しないという思想がございますね。中国の慧忠国師のような立派な方になると、いよいよ粛宗皇帝が来てもらいたいということになって、車で宮中に行ったら、皇帝が車を引っぱったり、お迎え申すという態度もあったりして、国師もまたそれを平気でしてもらっておる。そういう場面が中国にはよくあった。また懶瓚和尚のようなかたは、唐の徳宗皇帝がいくらお召しになっても、衡山の石室から出て行かないという、皇帝だからどうこうするということはあまり考えないような、そういう思想が向こうにはありましたが……。

芳賀 インドではどうだったでしょう。インド仏教は王者に近づかずというところに、アクセントをおいたのじゃないでしょうか。

苧坂 インドは、ほんといったら、王族よりももう一つ宗教家のほうが上の階級のような……。

芳賀 インドではもっぱら王者に近づかずであったのが、中国に来て、近づくのと近づかないのと二つに分かれ、さらに日本では仏教興隆の歴史的事情もあって、仏法と王法とは不二、真俗一貫と、こう変わってきているといってよいでしょう。

唐木 やっぱりあるときにはいっしょになり、あるときには離れるということはあったでしょうけれども。たとえば梁の武帝と達磨の場合のように、意かなわず、達磨がさっさと揚子江

を渡って嵩山に隠れる。達磨禅の面壁九年というような韜晦ということですね。武帝という権力者から離れるという……。

苧坂　韜晦でない。

芳賀　私もそうでないと思う。梁の武帝の「いかなるか、これ、聖諦第一義」という問い、その聖諦というのは真諦と俗諦と不二ということですが、達磨はこれに対し「廓然無聖」と答えています。ところで、この「廓然無聖」は俗諦ここでいう王法・世法を否定するどころか、大いにこれを肯定したものなのです。法華経に説くところの「治生産業、仏法と相違背せず」というのと同じ肚なのです。してみると、達磨は王法・俗諦を否定しておったわけではないのです。達磨が梁の国を去ったのは、武帝ではほんとうの禅を伝えるにたらんと見たのが、根本で、嵩山にこもったのも単なる世俗の否定や逃避ではないのです。

苧坂　インドの方は即非の論理というか、否定的表現方法が多いですね。これも一つの私見ですけれども、禅というものは、インドでは瞑想の禅であったのが、中国に来て問答の形をとるようになりましたね。梁の武帝のところへ来るとさっそく問答があったが、この問答は成功しなかった。しかし禅というのは、だいたい来たるものは拒まず去るものは追わずというふうに、淡々としている。失敗したので、これは留まってもだめだというので向こうへ移った。山の中へ入ったから、韜晦のようにも見えますが、ほんとうは、非常に勝手な言い方ですけれども、そこに一つの、現代的に言えば大きな放送局を建てたようなもので、じっとすわっておるということは、いかにも没交渉のようではあるが、そこに無限の波長が出るというか、無言の放送をしていたと思うのです。中国のほうでも、それまでにいろいろ素地がだいぶできておって、すわっておる人もありますし、老荘なんかの思想と、般若経とか法華経や、維摩経も翻訳されておりましたから、そんなところにだんだん禅的なふんいきも出てきておりましたし、それが桃李もの言わざれども下おのずから蹊をなすというように、その放送の通ずる時期を待っておったわけですね。

唐木　おのずから電波を発していたというのはおもしろいですね。(笑)しかし、大燈国師と花園天皇とお二人が会ったときに、天皇が「仏法不思議、王法と対坐す。」大燈国師がそれにただちに応じて「王法不思議、仏法と対坐す」と、そういうところがありますね。あの不思議というのはどういうことでしょうか……。つまり王法と仏法はなかなか一致しないものなんだけれども、ふしぎにもいま一致したという、そういうような不思議か、それとも僥倖にたまたま王法、仏法が会ったということか、あれはどういうふうにとったらいいものでしょうか。

苧坂　それはたまたま会ったという意味ではないと思うんですね。あの場合はどういう意味で語をおつけになったかはっきり存じませんですが、王法も不思議の段階までいけば仏法になるし、仏法も本来不思議の立場ですから、そうなってくると、仏法と王法というのは本質的には変わったものではないわけですからね。あそこで意気投合したというか、非常に気持ちがよ

くなって、あのときに、天皇が興禅大燈国師という国師号を授けておられますね。あの姿がほんとうの日本の姿じゃないかと思いますね。

芳賀　たしかに、いま苧坂先生がおっしゃったとおりでしょうね。思議すべからざる当体、そこにおいては仏法も王法も別なるものではない。不可思議の本体から見れば両者は不二である、しかしそのあらわれとしての相と用とからみれば、王法は王法、仏法は仏法で決して一ではない、という意味にとるべきです。偶然不思議にも一致した、という意味じゃないでしょう。

唐木　さっきの梁の武帝は仏教のシンパとか同情者、あるいはパトロンであったといわれていますが、しかし結局は覇道といいますか、王法というものとは違うように思うんです。日本の宮廷には、日本ふうに言えばみやびの伝統があって、文化というものは宮廷を中心にして動いていた。そういう日本の宮廷は、たとえば勅撰集、勅撰和歌集のような、ああいうもののもとになりますし、文化は宮廷にありというふうですらあったと思うんです。禅も一つの、文化現象というのはおかしいけれども、一つの文化といっていいと思いますけれども、そういうものと結びつく要素は、宮廷のみやびの中にあったというふうに思います。そういう点はどうでしょうか、そのへん。

苧坂　いまおっしゃったような一つの文化というのを他のことばで言えば、血の文化というか、日本は皇室を中心にして、みやびの伝統があるわけですから、血液を中心にした一つの文化と、それからもう一つはゴロを同じにすると、智というふうな、悟りというものを中心にした文化、まあ禅とか仏教とかいうもの、その血と智の文化が宮廷で調和したというか、融合したというか、ちょっと異質のものでありながら、ある意味ではほかの場合よりも一つになりやすい状態であるわけですから。

唐木　芳賀さん、どうでしょうか、室町将軍、たとえば義満にしろ義政にしろかなり禅と近いですね。近いというよりも、保護したり、自分でも禅のものを読んだり、実際つくった東山山荘（銀閣）にしろ、禅の要素が多いし、集めた墨跡も絵も禅がかったものが多いように思いますけれども、室町将軍、あるいは幕府と禅との関係はどうでしょうか。

芳賀　室町将軍家と禅との関係ですか。

唐木　関係というよりも、たとえば五山文学なんかをどういうふうに考えるか、ということとも関係しますけれどもね。

芳賀　足利歴代将軍の中で、ほんとうに禅をわかったもの、見性のいけた将軍はいなかったと思います。将軍や幕府は禅僧を宗教家としてよりも、文化や外交の顧問として重用し、夢窓派の禅僧ももっぱらその面で奉仕しています。夢窓派の禅は臨済禅なのですから、見性ということが目標とさるべきはずですけれども、見性のいけた将軍は一人もいないと断言してよいでしょう。というのは、義満は、義堂周信のすすめで禅に興味をもち、義堂の日記によると西芳寺の指東庵で坐禅を実修しています。しかし、けっきょくだめなんですね。そして義堂に向かって念仏を修してもいいか、と、悲鳴をあげて聞いております。ことに義堂が死んでしまってからは、宗教としての禅からはし

だいに離れてしまいました。北山山荘においての義満の宗教生活は、加持祈禱を主とした真言密教的なものに重心がうつっており、禅はもっぱら文化面においてだけになっております。

義政に至っては、坐禅した経験はなく、信仰は念仏に傾いていました。足利将軍の中で比較的に禅に関心をもち、やや深く入ったのは、義満の次の将軍の義持です。義持は禅宗を「わが宗門」といったほどで、そのため若干、物議をかもしています。将軍や天皇というものは、公平に八宗外護であるべきなのに、禅だけを「わが宗門」とは何ごとかというわけです。義持が禅宗に相当興味をもっていたことを示す、もう一つの指標が例の「瓢鮎図」の絵なのです。あれは義持が、自分の居室の屛風に、いつも禅の工夫の一助にしようというので如拙に描かせたのです。しかし、その義持にしても、見性の第一関門をぬくことができたかどうかとなりますと、これは疑問だと思います。

唐木　話が飛びますけれども、江戸幕府になって、たとえば将軍家光と沢庵のような関係を考えますと、江戸幕府は京都を離れた柳営であったということもありますけれども、室町将軍と禅僧との関係よりも、もっと政策的に禅僧を利用してやろうという、あるいは禅まで御用化しようという、そういうところが露骨のように思いますが。

芳賀　私も同じように感じますね。たしかに先生の観察のとおりでしょう。

唐木　仏頂国師といって、国師号をもった仏頂ですね、一絲（いっし）文守（もんじゅ）。あの一絲文守が、沢庵とはどういう関係か存じませんけれども、江戸に行った沢庵を批判しています。あれは家光の保護で品川の東海寺に納まっていて弟子を養成しない。将軍におもねるとは言ってはいませんけれども、江戸なんかにふらふらしているのはいかんと、かなり強い調子でなじっておりますね。「江府はこれ名利の地なり」と言っています。一絲文守はお公家さんの出ですけれども、沢庵は武家の出でしょうね。

芳賀　但馬の郷士かなんかじゃないですか。おそらく。公家出身の一絲が沢庵をうけがわない気持は、わかりますね。しかし沢庵は決して俗物ではないですよ。

布教と伝法

唐木　ああいう仏頂国師の沢庵に対する批評なんか見ますと、京都と江戸はだいぶ違うなと感じます。京都の宮廷や室町将軍と禅僧との関係より、他人行儀の気の合わないものになっているように思うんですけどね。

芳賀　家光以後、禅僧を重んじた徳川将軍は、いないんじゃございませんか。表向きは一応重んじたかもしれませんけれども。一絲が沢庵をにがにがしく思い、批判したことに関連して、触れておきたいのは、禅における布教と伝法との関係です。禅では「仏祖の慧命を嗣ぐ」と申しまして、師匠からいえば伝法、弟子からいえば嗣法ということを非常に重んじます。いわゆる一箇半箇をたたきだして法を嗣がせること、これが師家たるものの最高の責任なのです。しかし「衆生済度」という点からみ

て、布教もまた大きな使命であることは当然のことです。この伝法と布教との二つが、師家たる禅僧に課せられる大きな仕事なんです。その場合に、伝法に重点をおく禅僧と、布教の面に重点をおく禅僧と二つのタイプの禅僧がおのずとあるようです。道元や関山国師などはどちらかというと伝法のほうに非常に重点をおいて、布教なんか二の次だという考えを持っていたようですし、それに対して栄西とか夢窓国師とかは、むしろ布教のほうに重点をおいた禅僧であったようです。

唐木　そこはおもしろいですね。

芳賀　沢庵なんかも、どちらかというと、布教のほうにアクセントをおいた禅僧であったのでないですか。それが伝法を重視する一絲の気にくわなかった一つの理由であろうと思います。

苧坂　それは難かしいことで、なかなか両立しませんからね。

芳賀　どうしても、どちらか一方に傾いてしまうんですね。伝法も布教もどちらも大切なもの、車の両輪の如きもので、その間に甲乙、軽重の区別はないのですけれども、その両立がむずかしく、ともすれば背反しやすいため、従来の出家禅では「伝法のための布教」という方に傾いていたように思われます。そしてそこに禅が大衆から離れ、隠遁的といわれるようになった大きな原因があると思われます。しかし一箇半箇をたたき出すための布教という態度は、正しいでしょうか。少なくも現代の禅として、それでよろしいでしょうか。

大乗仏教の一宗としての禅の目標は、衆生済度にあるはずです。衆生を済度するには正しい法がなければならぬ、それ故に伝法を重んずるというように、反省すべきではないでしょうか。これは現代の禅のありかたを決定する重要なポイントです。いや、これは少々脱線してしまいましたね。

苧坂　いちばんむずかしいところですね。

唐木　道元には衆生済度はないですね。そういう働きは少くとも文字面には出ていないですね。

苧坂　やっぱり理想は『普勧坐禅儀』に見られるようにあったわけだけれども、具体的な問題になると非常にむずかしい。

芳賀　道元はたしかに伝法第一主義に立っていたようです。したがって、道元が生きていたら、総持寺をおこして布教伝道に転進した瑩山紹瑾をどう見たでしょうね。瑩山紹瑾の代になって曹洞宗の教線は非常に伸びていくのですが、道元はおそらく「こいつ権勢に近づき俗流におもねって……」というぐあいに批評しかねないだろうと思いますね。しかし曹洞宗の今日ある上において、瑩山のはたした役割はきわめて大きいわけです。

唐木　話は飛びますけれども『正法眼蔵』の註解全書という十二巻本がありますね。『正法眼蔵』が金科玉条になって、あの註解、いちいちの註釈にあとの人が精力を使っていますね。そうかと思うと、いまおっしゃいました総持寺のような、そういうのも出てきますね。ほんとうなら『正法眼蔵』を踏み越えてもいいものだと思うんですけれども。

芳賀　当然そうあるべきです。踏み超えるというと、きつすぎますけれども。大体、迷いはもとより悟りにとらわれても、ほんとうの禅ではないはずです。

唐木　註解書を読むとあまりにとらわれすぎているような気がする。

芳賀　そういうことというと、わかりもしないで飛び越えられるかと言われましょうけれどもね。しかし率直にいって、あまりにも執着しすぎ、しばられている感がありますね。

唐木　いわゆる「眼蔵学者」にも、そういう感があります。

芳賀　禅は学問ではない。いわゆる「眼蔵学者」などいらないというのが実は道元の本来の精神ではないでしょうか。

唐木　それが、おもしろいところと言えばおもしろいところ。さっきの夢窓国師が、一山一寧でしたか、そのもとに入門を志願して詩偈をつくらせられる。そのときは四十人の志願者があって、詩の成績で上中下と分けて、夢窓は上二人の一人になる。門人を試験するのに詩をつくらせるというようなことは、これはどうでしょう。

芋坂　それはさっきの六祖慧能のときからあったですね。これは五祖の弘忍禅師が六祖をきめるときに試験する方法として活用されましたね。やはりことば……。禅というものは、問答にしても、ことばで出ますね。ことばの中でいちばん洗練されているものは、とくに中国では詩ですから、詩の中に禅の意味が含まれているのが、偈とか頌とかいうものですから、だから、その偈や頌を見れば、その人の禅の境界がわかるわけです。そういう意味から、あれは問答の一つの文字化ですから、それで、詩でいい悪いをきめるというのは、一つの方法ですね。禅のほうでは、悟ったときの悟った偈とか、死ぬときの末期の遺偈だとかいうのを書くことになっておりますですから、それは伝統的な一つのやり方なんですね。

唐木　しかし、五山文学は夢窓の系統が非常に多い。

芳賀　禅宗伝来の当初から、文字を重んずる風はあったようです。一山一寧と夢窓との場合もそうですが、あのころ日本に来朝した中国僧と日本僧との間の問答の場合には、筆談によるほかなかったでしょう。東京博物館にいつか出たことありますが、仏光国師と那須の雲巌寺の開山の仏国国師、高峰顕日との筆談の残欠が残っているんです。そういうような場合、どうしても文字の表現が優秀であるということが、評価の一つの基準にもなったのじゃないでしょうか。文字禅の傾向は中国でもあったのですから、ある程度はやむをえないことでした。それでも初期の禅僧の詩文には禅の宗旨がもられており、本格の偈頌でしたが、室町のなかばごろになりますと五山の詩文はすっかり堕落してしまいます。修辞的な四六文といわれる様式の法語がつくれなければ、禅僧でないというような風潮が、五山の中にたちこめてきてしまうんですね。そしてその詩文中に珍しい禅語や故事を使えば、彼の名声は一段とたかまりたちまち大きい禅寺の住持に昇進するというわけで、五山派の禅僧は坐禅を忘れて詩文や学問に熱中するようになります。これはもう堕落。全然堕落です。

一方、五山の禅も早く生命を失ってしまい、法がたえてしまいました。夢窓国師の法系は三代目には絶えているように思います。夢窓国師の弟子の中の若干のものは立派ですが、孫の代

になると、たとえば大燈国師の法を関山がついだというのと同じ意味で、法をついだと言っていいかどうか、どうも疑問に思います。

義堂の日記の『日用工夫集』を見ますと、義堂はたしかによくすわっていますが、その後の禅僧の日記には、坐禅の記録は一つも出ていません。(笑)出てくるのは将軍のお成りと宴会、自分らの詩文の会です。

唐木 詩文の会が多いですね。

芳賀 これが大半で、あと寺領関係の訴訟問題などです。

唐木 ただ、私個人の好ききらいで申してすまんけれども、永源寺を開いた寂室。

芳賀 あれは本格の禅僧です。

唐木 これは詩も非常にいいように思いますね。

芳賀 寂室はだれのところだったでしょう。

芋坂 これは蘭渓道隆の法孫で約翁徳倹に嗣法しています。

芳賀 立派です。とにかく寂室元光はほんものです。

唐木 そうですね。詩としてみてもやはり非常に高い。

芳賀 寂室の書もいいものです。その他、安芸の仏通寺の開山の愚仲周及の偈や書もよいものです。しかし彼らはみな在野派として終っています。いうならば異端ですね。

唐木 そうでしょうね。その寂室の系統から、さっきの一絲文守が出てくるんですね。

芳賀 異端ということばが出てきてしまいましたけれども、日本の禅の命脈は、異端視された応燈関の系統や寂室の系統などによって維持されて、今日に至っているのです。これに反して、権勢に近づいた夢窓の系統、あるいは聖一国師の系統は、けっきょく法が早く絶えてしまっています。これは現代の禅としても大いに考えるべきことです。

芋坂 夢窓国師が、しょっちゅう宮中に出入りしておられる。あれだって、まあ国家を思うというか、南北朝が分かれているのを何とかして統一しようという、その善意から出てはおるわけですが、ちょうど宮中へ出入りする途中に妙心寺がございましてね、妙心寺の裏門のところをよく通ったらしいんですね。一方は車に乗って、豪奢な姿で通る。一方関山国師は大根をかついで、への字型になった天秤棒をかついで作務している。その姿を車の上から見て、わしの仏法は関山に奪われる、とご自身で言っておられますね。結局ああいうふうに地を踏んでいっているものが最後まで残りますね。関山は「わが這裏に生死なし」といったような、ほんとに一語か二語しか残しておられないけれども、今に至るまで児孫天下に満つる状態ですね。

唐木 仏法は関山に奪われるといったという、そこがやっぱり夢窓の偉いところですね。

芋坂 先日夢窓国師の「別に工夫なし」という掛け軸を拝見いたしました。国師は庭つくりでも名人であったわけですが、工夫を超越しておるところ非常に抜けきった境界がありますね。

唐木 そうですね。そういうことを感じますね。美的感覚の鋭い方のようですね。

芳賀 ともあれ、仏教というものは、権勢に近づくと堕落す

るんですね、これはほんとに考えるべきことです。

禅と表現

唐木　私の疑問に思っていることを申しますと、仮名法語ばかりじゃない、禅僧がみそひと文字をやりますね。道元にもありますけれども、ああいうものは調子が低いように思うんですね。道元の『傘松道詠』でしたか、ああいうものを見ましても、和歌は格調が低いように思うんです。そういうことから考えるんですけれども、禅と漢字というものは、かなりに緊密に結びついているんじゃないか。そのへんはどうでしょうか。

芳賀　禅僧で和歌をたしなんだのは、道元・高峰顕日・夢窓それに東福寺派の正徹ぐらいなものです。少くも中世の禅僧は漢詩を作れないことは恥としたが、和歌を作れないことは恥と思わなかった。これには色々の原因もありましょうが、直截端的な表現を好む禅にとって、枕言葉・掛け言葉・縁語などを使う和歌の表現が不向きなことが大きな原因でしょう。とにかく禅の表現は漢字と緊密に結びついていますね。

唐木　それはそうでしょうね。仮名法語に関係して言ってもいいんですけれども、たとえば柳緑花紅ときますね、それをもし仮名で、「やなぎはみどりである」はなはくれないである」と言った場合、まるで違うものになるように思うんですね。禅は直指人心でさっとやる。これは漢字と非常に合っているように思う。山高水長とくればそれでいいので、「やまはたかくある」なんていったら全然崩れてしまう。その点はどういうものでしょうか。

芳賀　日本の禅がいつまでも漢文流の奇言妙句にこだわっているのも、どうかと思うのですが、しかし、直截端的にしかも含蓄ある表現をとなると、漢文的表現は捨てがたいですね。「柳は緑である」では、鋭い気合がぬけてしまうからでしょう。

唐木　あ、そうそう。もう一つ、パッと光るでしょう、漢字は一字で。一字が光ると思うんですね。そこへ「である」「なり」をつけたら、その光がぼやけちゃう。

芳賀　それでは説明になるんですね。禅は本来説明をきらうんですから。

唐木　アメリカ人のカプローという人の『禅の三つの柱』でしたか、その中でいろいろな禅のことば、あるいは禅の偈を翻訳しているんですけれども、その点についてだけいえば、どうも感心しませんね。「花自紅」を、たとえば「あかき花はナチュラルにあかき花を開く」というような、こういう翻訳になっていますね。ああいう禅の英語訳なんか見ましても、感じが違うと思います。

苧坂　やっぱり禅を理解、体得しておって、文豪というか、文が自由に使える人が出てこないといけませんですね。

とくに無とか喝とかいうものは無限の意味があるけれども、それを訳したら、そういう無限の意味はどっちかに限定されてしまいますから、将来だんだん英語のようなものになっても、けっきょくどうしても訳しにくいのが出てくると思いますね。

むかし日本語に訳したときも訳せないでサンスクリットがそのまま残ったように……。

芳賀　私どもの教団では、提唱本や公案をいつまでも難解な漢文口調でなく、もう少し現代人にわかりやすい表現にしようじゃないかと考え、私などもかなり骨折ってみたことがあるのです。しかし、どうもいけませんね。わかりやすい口語ふうに古則公案を改めてみたところで、それでその公案の肚がわかるかというと道眼の開けないもの、境涯の熟さぬものには、どうしてもわからん。それならば、そんなむだな労力はよそう。（笑）そんなわけでやめました。

苧坂　サンスクリットが中国語に訳されたときにも、やはり旧訳というのと新訳というのとがございますが、玄奘三蔵が訳した新訳はどちらかというと直訳的になっておりますが、旧訳の羅什三蔵が訳したのが達意的というか、意味をよく了解して、それをたくみな中国語でうまく表現してありますから、旧訳は時代は古いんだけれどもわれわれにはピタッとくるのですね。

唐木　さっきの三十一文字はどこか合わないように感じますけれども、十七文字になると禅に合うように思う。率直に言えば芭蕉ですけれどもね。芭蕉の句の中には、そのまま禅といってもいいようなものもありますね。たとえばよくいわれる「古池や　蛙飛びこむ　水の音」と鹿島の根本寺の仏頂禅師とのいきさつですね。問答の末に芭蕉が「蛙飛びこむ　水の音」とやって、禅師から「珍重珍重」とほめられたというのですが、あれは荒唐無稽なつくり話だとあとから言われておりますけれども。しかし仏頂禅師と芭蕉がときどき会って禅問答をやっていますね。ああいうことがなかったとは断定はできませんね。

芳賀　私もそう思います。

唐木　あったという積極的な証拠もないかもしれないけれども、なかったと断定もできないように思われる。

芳賀　芭蕉と仏頂禅師との交渉は肯定してよいと思います。なお、禅の室内では、公案の通ったあと、それを確かにするため著語ということをやらせるのですが、その場合和歌はだめですが俳句なら使えるんです。これは俳句の表現が禅的な発想法や表現法と近いからだと思います。

唐木　そうでしょうね。たとえば「蛙飛びこむ　水の音」というと、すぐ著語になると思うんですね。ただ「古池や」が困るんじゃないか。

苧坂　一つの端的な表現になりますからね。

芳賀　たとえば「寂然不動」という場への著語でしたら、「寒山流水の路、深雲古寺の鐘」という語におとらず、芭蕉の「しずかさや」の句がぴったりします。

唐木　あれはそのまま禅といってもいいんじゃないですか。「岩にしみいる蟬の声」とくれば、全世界が蟬の声一条になる。

芳賀　芭蕉の句そのものが、彼の禅の悟りに根ざしているからでしょうが……。

唐木　芭蕉のことばを録した『三冊子』を見ても、たとえば「私意を去って誠をせめよ」とか、「松のことは松に習え」とかいうのは、どうも禅からきているように思われる。あるいは仏

頂から聞いたかもしれませんけれども。

禅と日本文化

唐木 禅と日本文化の問題に話を移しましょうか。その場合、禅と深い関係にあるものとして、能楽があげられると思いますが、芳賀さんどうですか。

芳賀 「日本における禅文化」の項に書いておいたことですが、能は禅と深い関係をもっています。能楽を大成した世阿弥が曹洞宗の竹窓智巌という禅僧に参禅しておったことが、戦後の研究ではっきりしました。ただし世阿弥がどこまで禅に徹底していたかは、どうもはっきりしません。というのは、彼の伝書の「九位」をみますと、たとえば妙花風を説明するのに、「新羅夜半、日頭明かなり」とし、閑花風を説明するのに「雪千山を覆う、孤峰如何か不白なる」というように、禅語を使っているのですが、その使い方が必ずしも適切だとはいえないのです。よく分っていて使ったのかという点で若干疑問がのこるのです。しかしまた、彼の「花鏡」の「万能一心につなぐの事」の条などをみますと、世阿弥の禅も相当なものだったとも思えます。いずれにしろ、彼の能楽の根柢に禅のあったことだけはたしかです。

唐木 たしかに禅語をしきりに使っておりますけれども、能そのもの、舞台の上の能ですね。あれの背後には禅があったと思いますね。

芳賀 私もそう思います。その点、非常にはっきりしているのは、一休さんについて相当深く禅の修行をした金春禅竹です。禅竹は「能楽というものは本来無主無物の妙用である」と申しております。これが彼の能楽論の根本命題なんです。「本来無主無物」というのは、「主客未分以前の絶対者」ということ、禅のいわゆる「父母未生以前における本来の面目」のことで、これが一切の能芸の本体であり、実際の所作や舞はそれの相であり用である。表現であると説いております。「本来の面目」と能の芸との関係を、いわば観音とその三十二応身の関係のようにみているわけです。そしてこの禅竹によって、世阿弥の能がいよいよ深められたのですから、禅と能楽との関係は成立段階においては、きわめて緊密であったと申さねばなりません。

唐木 能舞台でいちばんかんじんなのは、おのずからに呼吸が合うということです。コンダクターというようなものがどこにもいないところで呼吸がおのずからに合うという、あれはやっぱり禅の心が入らなければ、なかなかああいう風にはゆかなかったように思うんですね。

芳賀 同感です。ところがこれに反して、どこまで禅文化といってよいか問題なのは、一般に誰しもが禅文化の一つにかぞえて疑わない五山文学です。五山文学というものを、私はあまり高くは評価しないんです。

唐木 五山文学は大抵はおもしろくないですね。むずかしいということもありますけれども。おもしろければむずかしくても読みますが……。ただ漱石は、絶海中津の『蕉堅藁』、あれ

は好きで読んでいるようですね。

芳賀　絶海までは、禅僧の詩文はまだどうやら禅文学としての本質をとどめていましたからね。絶海自身が本格の禅僧としての修行をしているからです。ところが、先ほども触れたように、室町時代になってからの五山禅僧は、坐禅も形式的にしかやらず、本格の禅の修行をしていません。これでは本当の禅文学の生れるはずはありません。いわゆる五山文学が禅文学の名にあたいするのは南北朝末期までで、その後のものは、漢文学史上では大事なものですけれども、禅文学そのものとしては、もう生命を失っています。

唐木　そうですね。さっきの詩文の会というような趣味が入っていますね。詩文が社交の道具みたいになってしまう。

芳賀　義堂のころからその傾向は見えていたようですね。義堂はその日記の中で、「近頃の禅僧の偈頌は俗人の花鳥風月の詩文と、さっぱり変わるところがない。それではいかん、自分の悟りを表現したものでなければほんとうの偈頌ではない」と再々弟子たちにいましめております。再々そういうことを言わなければならぬということは、そうした傾向の強かったことを逆に証明しているものといえましょう。

唐木　五山と違うでしょうけれども、大燈国師の詩は実にいい。詩として読んでも格調が高いですね。

芳賀　ほんとうです。ことに頌古・拈古はすばらしいです。

唐木　そして大燈の会下には、詩人あるいは詩の空気が満ちているように思います。たとえばいまの季節に合せていえば、弟子が「昨は垂楊の緑なるを見、今は落葉の黄なるに逢う」というようなことをまず言って、師に提唱を乞うというような例が多いですね。

芳賀　苧坂さん、あのころは、法堂で実際に、何の打合せもなく即席で問答をやったんでしょうね。

苧坂　そうでしょう。

芳賀　時代がさがると、前もって打合せをし、セリフを考えておいて一種のショウのようにやるようになったようですが。

唐木　飯田欓隠老師の『槐安国語提唱録』を見ますと、大燈一門の問答はそういうマンネリズムじゃなかったということをしきりに言っておりますね。

芳賀　大燈国師は天才ですね。中国に渡らんでいて、あれだけの書を書くんですからね。

唐木　また話が飛びますけれども、一休禅師ですね、一休も非常におもしろいでしょう。常識を破っていますね。ああいう禅僧は中国にもいたんでしょうね。

芳賀　ああいうタイプはおったでしょうな。たとえば普化和尚とか、寒山・拾得だとかのような……。

唐木　普化の系統に多いでしょうね。

苧坂　梁の武帝と達磨大師が話したときに出てくる宝誌公もそうですが、それから代表的なのは布袋和尚。傅大士なんかもそうですね。

唐木　いろいろのタイプの禅僧があるわけでしょうけれども。一休の『狂雲集』や『自戒集』……、あれはテキスト・クリ

ティークがまだできていない。『狂雲集』のほうは誤植なども目立ちますね。またあれの中に入っているものの中には、ほんとうに一休が書いたのかな、というような感じをもたせるものもあります。『自戒集』には南無阿弥陀仏が出てきますね。たびたび。

芳賀 出ておりますね。

唐木 少し気が変じゃなかったのかとさえ思われるところもあります。

芳賀 ある程度そんな感じもしないでもないですね。しかし、彼の風狂は、彼が当時の禅界に対して非常にいきどおっておったその激情が、屈折してあらわれたものだと解釈しております。気どった言い方ですが、一休の狂気を時代の悲劇的良心の表現だというように見ています。

唐木 裏のほうからね。

芳賀 一休は、世間で考えているような、頓智奇智だけの人ではなく、根は非常に純情で正義感の強い鋭敏な禅僧であったようです。

唐木 非常に鋭敏ですね。

芳賀 それだけに、彼はその時代と周囲の社会に対して非常な反撥を感じていた。ことに直接には大徳寺の主流をなした養叟系統の禅に対して、また五山の禅風に対して、さらに幕府の政治と世相に対して。彼のこうした激した気持、それが一休の、風狂な行動となって現れたというふうに、私は見ております。同情的にすぎるかもしれませんが。

一休と同時代には、蓮如・日親・真盛など注目すべき僧が、ほかにも出ています。それと比較してみると一休がよくわかります。蓮如は当時の民衆を組織する政治的なオルグ力をもっていた。幕府の弾圧に屈しない日蓮宗のなべかぶりの日親は、猛烈なファイトをもっていた。それから、天台系の念仏宗をはじめた真盛は、世俗のきたなさを見ても、それを静かに諦観するだけのゆとりをもっていた。ところが、一休には、蓮如の政治力もなく、日親のファイトもなく、さりとて真盛のように静かに世俗を諦観するには血の気がありすぎるというわけです。そのような一休になし得ることといえば、けっきょく、ああいう風狂の行為をやり、偽善者をののしって時世を警覚する以外になかったのじゃないかと思います。一休自身は、「風狂の狂客、狂風を起す」とうたい、自ら狂を以て任じておりながら、内心では「自分が狂っているんじゃない、世間が狂っているんだ」(笑)と自負していたろうと思います。

唐木 いや、それは一休自身も言っていますね。

芳賀 そのような心境ですから、『狂雲集』を見ると、彼は屈原を大いに礼讃し同感しています。

唐木 それから、杜牧も礼讃していますね。

芳賀 一休はこの程度にして、白隠はいかがでしょうか。

芋坂 「隻手の声を聞け」というのが白隠禅の代表的公案と考えられております。先ほど申し上げたように、インドの禅は思索の禅であったけれども、これが中国に来て問答とか、看話(かんな)ということが重きをなして参ります。その場合でも、中国の仏

教というのは、教相判釈というのが非常にやかましくて、仏教というものはかようかくかくのものであるといって、天台は天台流に仏教を批判する、華厳は華厳流にきれいに体系づけてあるのです。それで禅のほうでも、公案をつくるときに、仏教全体を一句でいうてみる、ということをする。仏とは何ぞ、達磨の根本精神は何ぞ、祖師西来ということばがよく使われますが、そういうふうに仏教全体を——まあほかの宗旨では論理的にやっておりますが——一句で言えというところに、禅のほうの教相判釈があるわけです。しかし、端的ではあるが、教相判釈があるという意味で仏教くさい面が残っているんですね。仏とは何かとか、祖師西来とは何かとか。

白隠は、ただ、片手をだして「さあ聞け」という。これはほんとにわれわれにじかに、仏教くさいというようなところを離れてしまっている。しかも片手の声を聞くには、どうしても自分の本性というのがはっきり出てこなければいかんのだから、結論は同じところにくるのですが、そういう仏の字も使わず、禅の字も使わず、端的に打ちこむ、心の奥底にあるんだというふうな、そういう面から見ても、仏教のくさみをのぞいて枠を人生、生活全体に拡げたという大きな意義がありますね。日本の禅というものは、むしろ芸術的と申しますか……。

生活の中の禅

芳賀 同時にまた生活的ですね。生活禅。

苧坂 そういうところに深く入っているから、さきほども問題になっていたような、能とかお茶とか……、お茶室の一挙一動の中に和・敬・清・寂の精神がほんとうにとけこんで、それがまた非常に洗練されていますね。禅には棒でなぐるとか、喝破するとか、荒っぽい面もありますけれども、日本のものは生活というか、とくにそういう文化の根源につながっている。そこに、日本禅の大きな特徴があるんじゃないかと思うんですね。だから、非常に広くなっているわけですね。

中国でもだいぶ仏教的に広くはなっておりますが、日本は何でも名人とか達人とかいう方は、血脈がもう禅と続いてきているようになっています。そこに自然に、まあ禅できたえた方でなくても、禅の動中の工夫というか事上練磨というので同じところにいくから、禅的ということばが非常に広く使われます。人間でも、丸くなれば達磨さんのようだという。

芳賀 生活の中に、よく消化されているということが、特色ですね。インドは思弁的で、中国は実践的である。実践的という点では、日本も同じだけれども、日本の場合は、それが在家の生活のなかによく消化されているといえませんか。

苧坂 だから、テーマにあった王法と仏法と世法……この世法の中に禅がずっとにじみこんでいて、これがまた無限に将来の発展性があるわけですね。ここに、さっきいった非常にむずかしい、伝法ということと大衆化するということの結び目があります。私たちは、とくに在家仏法をやかましく言っておりますが、自分の生活を掘り下げていくところに、禅の妙味という

ものがある。そこにまた将来の大きな発展性がある。だから、禅はインドに種をまかれ、中国で花を咲かし、日本で実を結んだと、言っておるわけです。たしかに薬籠中のものであるというか、みんなが飲むお茶だって禅からきたんだし、たくあんも食べているように、日本では非常に広い範囲で禅的なものを味わっていますね。この部屋に花をいけて自然をそのうちに取りこむ、ここをあけたら、すぐ前に庭があるとか、自然をたえず取り入れていく。そこに芸術的な、非常に大きなものと調和するという……。しかも、非常に小さい。小さいものの中に大きな世界を入れるというところに妙味があるように思いますね。一般の、禅をしない人でも、日本人としてはそれがわかるだけに、東洋的な一つの性格かもしれませんが、大きなちからがあると思います。

唐木　生活の美化ということに禅は深くつらなっていますね。われわれの趣味生活は、中世以後は禅を抜きにして考えられないと思います。お茶もそうですしね。また沢庵の『不動智神妙録』、あれは剣術の柳生なにがしに与えた心得書というんですけれども。むしろ刀そのもの、人を殺す道具である刀が、あれだけ美しい美術品であるということも、妙といえば妙ですね。茶器にしてもそうですし、絵や庭もそうですけれども、禅、あるいは禅的というか、その影響というものは決してまだ消えていません。このごろの若いジェネレーションは違いますけれども、衣食住や趣味に深く入りこんでいるように思いますね。

芳賀　いままでの日本文化の形成に、禅が大きな役割をしていたことは事実です。しかし、今後、禅が新しい文化の創造にどれだけ役に立ち得るか、これが大問題です。役立ち得なきゃならんのだけれども、現在の禅のあり方で、はたして今後もかつてのように、文化創造の原動力たり得るかどうか、原動力となるにはどうしたらよいか。これは現代の禅界に課された大きな問題だろうと思います。禅は単に過去の伝統文化を理解するためにだけあるのじゃなくて、積極的に新しい文化創造のエネルギーにならなければならんはずです。また、なりうるはずです。しかし、今のままのあり方でそんなエネルギーたり得るかどうか、心もとないですね。反省すべきです。

唐木　それについて私はこんなふうに考えるんですよ。だいたい西洋の近代がやがて日本の近代にもなったわけですが、その西洋の近代の特色といえば、生あるいは生の欲望を無限に拡大するということだと思います。それが科学技術や科学文明をつくりだしたと思うんです。だけれど、それだけでは行きづまってしまう。近代では閑却されていた死の問題がこれから出てくると思うんです。危機にはいつでも死の問題が出てくるんですけれども、今日の生の煩悩の繁栄の中には非常にあぶないものを抱えていますね。死の問題については禅が一つの回答を与え得るように思いますね。禅がたとえば汽車をどうするとか、飛行機をどうするとか、原子力をどうするとかいう、そういうほうにまでゆきうるかどうか知りませんけれども、何か人生観の根底としての死の問題、あるいは死して生きるという問題に対して、禅には用意があると思いますね。

執筆者紹介（執筆順）

古田紹欽（ふるた・しょうきん）　明治四十四年（一九一一）岐阜県に生まれる。昭和十一年東京大学文学部卒業。仏教学専攻。東京国立博物館調査官兼東京文理科大学講師、北海道大学文学部教授等を経て、現在日本大学教授。鈴木大拙博士亡き後、博士創立の財団法人松ヶ岡文庫に移り住す。『日本仏教思想史』（角川書店）『日本仏教思想史の諸問題』『禅思想史論』『臨済録の思想』（以上春秋社）『禅の文化』（角川書店）などの著書がある。

鏡島元隆（かがみしま・げんりゅう）　大正元年（一九一二）静岡県に生まれる。昭和十年駒沢大学卒業。仏教学専攻。現在駒沢大学教授。『道元禅研究序説』『道元禅師とその門流』『道元禅師の引用経典・語録の研究』などの著書がある。

大森曹玄（おおもり・そうげん）　明治三十七年（一九〇四）山梨県に生まれる。臨済宗天龍寺派高歩院住職。室号、無依室。道号、的翁。大正十二年日本大学修了、在学中より直心影流第十五世山田一徳斎に剣道を学び、剣道家として世に立とうと志し、体躯の小なるを精神力で補おうとして、大正十四年天龍寺関精拙の門に入って参禅。精拙またよく国士として遇し師資証契したが、不幸その遷化にあい、引続き師兄牧翁に請益、昭和二十一年その印記を得た。その間、昭和九年頭山立助を盟主として直心道場を創立、武道を中心に青年教育に当ったが、終戦で解散。二十一年牧翁に得度を受けて僧籍に入り、二十三年東京東中野の高歩院に住職した。爾来、在家禅会鉄舟会を主宰、その師家として、東都の禅界に重きをなしている。

竹内道雄（たけうち・みちお）　大正十一年（一九二二）新潟県に生まれる。昭和二十四年東京大学文学部卒業。以後大学院にて日本仏教史を研究、現在長岡工業専門高等学校教授。日本禅宗史専攻。『道元』（吉川弘文館）『永平寺・総持寺』（教育新潮社）の著書の他、「永平道元と碧巌録」「道元の宗教の歴史的性格」などの論文がある。

榑林皓堂（くればやし・こうどう）　明治二十六年（一八九三）静岡県に生まれる。大正五年曹洞宗大学卒業。宗教学専攻。現在駒沢大学教授、仏教学部長。『道元禅入門』『禅を語る』『道元禅の研究』『禅の目ざすもの』などの著書がある。

佐橋法龍（さはし・ほうりゅう）　昭和三年（一九二八）横浜市に生まれる。昭和二十六年東京大学文学部卒業。洞門の実力者佐々木泰翁の知遇を得て、曹洞宗教学研究所員として禅宗史学・曹洞宗学の研究に専心すること十年、一九六〇年いったん実業界に入ったが、一九六五年以後南伊豆の金剛院の住職とな

り、目下寺門の経営と禅宗学の研究に沈潜している。『禅入門』（三一書房）の著書がある。

荻須純道（おぎす・じゅんどう）　明治四十年（一九〇七）長野県に生まれる。昭和九年龍谷大学文学部卒業。禅宗史学専攻。現在花園大学教授。『日本中世禅宗史』『京鎌倉の禅寺』などの著書がある。

平田高士（ひらた・たかし）　大正十三年（一九二四）京都に生まれる。昭和二十五年京都大学文学部卒業。印度哲学専攻。現在花園大学教授、天龍寺宗務総長。現管長関牧翁の室を尽した嗣法の弟子である。久松真一『東洋的無』をドイツ語訳している。

平野宗浄（ひらの・そうじょう）　昭和三年（一九二八）大阪府に生まれる。昭和三十年花園大学を卒業、はじめ祥福僧堂に掛錫、のち瑞巌僧堂に転錫、師家加藤隆芳の室を尽して、現在花園大学講師、禅文化研究所研究員として禅宗学の研鑽の傍ら、一休ゆかりの名刹、滋賀県祥瑞寺住職として聖胎長養中。編著に『無著道忠校訂臨済禅師語録』（禅文化研究所）がある。

辻　雙明（つじ・そうめい）　明治三十六年（一九〇三）岐阜県に生まれる。昭和二年東京商科大学卒業。参禅を志して円覚寺堯道の門に入り、十二年雙明という居士号を授けられ、二十四年五月布鼓庵（ふこあん）の室号とともに嗣法を許された。同年八月雲巌寺憲道について出家得度を受け、雙明を僧名とし、元要という道号を授けられる。街頭の禅を唱えて、不二禅会・帰一協会等を興し、三十八年東京代々木に不二禅堂を創設、その初代師家となった。『禅の道をたどり来て』『街頭の禅』『禅骨の人々』『禅宗教についての十五章』（以上春秋社）等の著書による文書伝道でも知られている。

永田豊州（ながた・ほうじゅう）　大正元年（一九一二）福岡県に生まれる。天龍僧堂に掛錫、師関精拙遷化ののち引きつづき現管長牧翁の室に入り、ついにその印記をえて牧翁に嗣法する。沢庵ゆかりの名刹、兵庫県宗鏡寺住職として寺を守りながら、一方では一般社会人の教化に当り、活潑な宗教活動を行っている。

通山宗鶴（つうやま・そうかく）　明治二十五年（一八九二）愛知県に生まれる。円福僧堂師家。室号聴松窟。巨匠山本玄峰の愛弟子で、嗣法ののち長く白隠ゆかりの松蔭寺の住職として聖胎を長養したが、古稀を越して円福僧堂の師家として世に出た。今日の禅界に得がたい古仏型の師家として慕われている。クルト・ブラッシュ編の独文『白隠の禅画』の出版のためにその一端の援助をするなど、白隠関係の活動も多い。

藤本槌重（ふじもと・つちしげ）　明治十九年（一八八六）兵庫

県に生まれる。明治四十年姫路師範学校卒業。著書に『盤珪国師』がある。盤珪ゆかりの網干の龍門寺のかたわらに住み、長年、盤珪の研究に従事している。

赤松晋明（あかまつ・しんみょう）　明治二十六年（一八九三）大阪市に生まれる。早稲田大学中退、その後黄檗山の禅堂で修行し、現在は、鉄眼道場本寺瑞龍寺住職。『鉄眼仮字法語』（岩波文庫）『鉄眼禅師』（弘文堂）などがある。

関　雄峰（せき・ゆうほう）　明治三十三年（一九〇〇）福岡県に生まれる。臨済宗永源寺派管長師家。室号遼天室。前管長獣鳳円逸に嗣法。『寂室録』『寂室和尚』の著書がある。

三輪燈外（みわ・とうがい）　明治三十八年（一九〇五）愛知県に生まれる。加藤至道老師について虎渓および南禅の専門道場に掛錫、昭和十五年まで十四年間にわたって修行した。現在臨済宗向岳寺派管長。

苧坂光龍（おさか・こうりゅう）　明治三十四年（一九〇一）香川県に生まれる。京都大学において経済学を学び、さらに東京大学に印度哲学を修め（昭和四年卒）、臨済宗隠山派釈定光に参禅、その印記を得て嗣法。現在、在家教団宗教法人釈迦牟尼会会長、不二・武蔵野般若道場師家。室号、般若窟。「在家仏法」の主張のために僧籍に入らなかったが、終始純然たる宗教家として世に立った。居士大姉の接化に努める一方、学寮淡水寮を主宰、また一橋如意団、東大禅学会、日本女子大微笑会など、学生禅会の育成に力を入れている。その門下よりすでに罷参の居士数名を出し、今や東都の禅界に重きをなしている。

唐木順三（からき・じゅんぞう）　明治三十七年（一九〇四）長野県に生まれる。昭和二年京都大学文学部卒業。文芸評論。『鷗外の精神』『現代史への試み』『中世の文学』『無常』（以上筑摩書房）『近代日本文学史論』（弘文堂）『詩とデカダンス』（創文社）などのほか、『唐木順三全集』（筑摩書房）が刊行されている。

芳賀幸四郎（はが・こうしろう）　明治四十一年（一九〇八）山形県に生まれる。昭和十六年東京文理科大学卒業。日本中世史専攻。現在東京教育大学教授、人間禅教団師家。『東山文化の研究』『近世文化の形成と伝統』（以上河出書房）『三条西実隆』（吉川弘文館）『安土桃山時代の文化』（至文堂）などの著書がある。